CUADERNOS

AMERICANOS

MEXICO

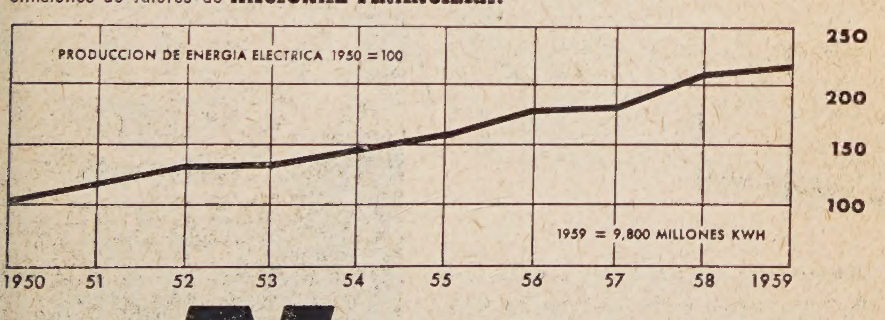
4


RIA
RO
8 . MEXICO, D.F.

PLANTA DE ENERGIA ELECTRICA EN IXTAPANTONGO

¡Presencia de México!

Nuestro país marcha al paso del progreso y **NACIONAL FINANCIERA**, colabora intensamente al firme adelanto de todas las industrias básicas para que en México se viva mejor. Poderosas instalaciones se están logrando, con la participación de los ahorros del público a través de las emisiones de valores de **NACIONAL FINANCIERA**.



NACIONAL FINANCIERA, S.A.

VENUSTIANO CARRANZA No. 25 MEXICO 1, D. F. CABLE - NAFIN

AUTORIZADO POR LA COMISION NACIONAL BANCARIA No. 601 - II - 7399


LO DEMAS
ES
LO DE
MENOS...
LO QUE
IMPORTA
ES
RON
BATEY
DESTILADO Y EMBOTELLADO POR
DESTILADORA CORDOBESA
CORDOBA, VER.
Vea y escuche "La Hora
con Paco Malgesto" todo
lunes a las 21.30 horas
XEW-TV Canal 2

CUADERNOS AMERICANOS

AÑO XX VOL. CXVII

4

JULIO - AGOSTO
1961

MÉXICO, D. F., 1º DE JULIO DE 1961

REGISTRADO COMO ARTÍCULO DE SEGUNDA CLASE EN LA ADMINISTRACIÓN DE CORREOS DE MÉXICO, D. F., CON FECHA 23 DE MARZO DE 1942.

Director-Gerente
JESÚS SILVA HERZOG

Edición al cuidado de
R. LOERA Y CHÁVEZ

IMPRESO EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CVLTVRA
REP. DE GUATEMALA 96. MÉXICO 1, D. F.

CUADERNOS AMERICANOS

No. 4 Julio - Agosto de 1961 Vol. CXVII

ÍNDICE

NUESTRO TIEMPO

HOMBRES DE NUESTRA ESTIRPE

AVENTURA DEL PENSAMIENTO

PRESENCIA DEL PASADO

DIMENSIÓN IMAGINARIA

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Nuestro Tiempo

AMÉRICA LATINA EN EL MUNDO DE HOY

Por *Alfredo PAREJA DIEZCANSECO*

No recuerdo quién solía decir: "No todo lo nuevo es lo mejor, pero sin lo nuevo no habría lo mejor". De cosas nuevas —y hasta de simples novedades— se colma hoy la vida latinoamericana. Distinguir, de entre la riada que llega, cuáles son realmente nuevas, es otra cuestión, cuya limitada respuesta sólo consistiría en asegurarnos de que, no siéndolo ya para otras sociedades, puedan serlo todavía para la nuestra. Habría luego que indagar por aquellas que se ajusten a nuestra realidad, no sea que la precipitación en acogerlas ahonde al extremo el desequilibrio histórico que padecemos.

Como quiera que sea, parece verdad que la pasión por lo nuevo es un síntoma a primera auscultación de la tensión social que se hunde, como una espuela ingobernada, en las partes vitales de nuestro cuerpo continental, aplicado el adjetivo —y la espuela, por cierto— a la zona geográfica común a los mestizos no blancos de América.

El organismo entero de América Latina adolece de una conmoción estructural, semejante a la que sacudió su conciencia en los años de 1810 a 1825, y que hoy lo incorpora, como después de un prolongado letargo, al inmenso caudal de un movimiento histórico de categoría universal.

El movimiento es, en gran parte, subterráneo. Pero la historia se hace en el subsuelo y se la comprende en la superficie, a la que, en nuestra coyuntura, cubre de ondas convulsivas. De lo que sabemos por la superficie, puede decirse que el nódulo responsable de esa moción —casi conmoción— es la apremiante inconformidad con un pasado tercamente empeñado en sobrevivir junto a y por encima de ideas, objetivaciones y formas de un presente vertiginoso e incierto.

Más necesario es, por tanto, escoger, de entre el torrente de la novedad, las formas capaces de conducirnos a lo mejor. Como ningún ejemplo enseña nada, se hace más difícil el discer-

nimiento. La historia no se aprende en fuentes ajenas; no se aprende en realidad jamás. Se hace a sí misma, devorándose constantemente para constantemente reconstruirse. Imagen de la historia es el ave del mito. Pero ella es también todos o casi todos: de uno u otro modo, más actores cada vez, menos espectadores siempre.

Pero, ¿qué sucede exactamente? En términos de conveniente, pero transitoria, vaguedad, diríase que se trata de una implícita confusión del crecimiento social y de una explícita necesidad de examen. De un examen que ha de ser, a un tiempo, conducta inmediata, activa posibilidad, requerido por ello de cautela y decisión.

En busca de cierta exactitud, hágase el propósito de recordar algunas características sobresalientes de nuestra complicada y contradictoria urdimbre psicosocial.

HA hecho Leopoldo Zea un análisis diestro del tipo de sociedad civil latinoamericana que, hacia 1825, pretende ingresar a marcha forzada en el mundo occidental. Más que ingreso, trátase de un salto a modos de vida que contradecían, en no desdeñable porción, nuestro original movimiento histórico.

El colonizador de América Latina venía de un mundo de trascendencias con intermediarios celestiales y jerarquías ecuménicas, que se negaba a sí mismo, tal vez para mejor afirmarse, por medio de la protesta arrogante e individual contra una sujeción, cuyo término hallábase en la muerte que todo lo iguala y el cielo que escoge y premia. Don Quijote vivo es la expresión cabal de esa postura, entre mística y mundana, que hace del español un juego perpetuo de luces y sombras, los pies en la tierra, la cabeza en las nubes.

Es posible que el individualismo español consista principalmente en la voluntad frustrada de querer hacer lo que a cada quien le viene en gana, con la sublimada limitación de vocear el impulso personal, en cierta forma obscura de emisario de la trascendencia por el común pensamiento creada. Me explicaré mejor: la convivencia en la sociedad española es muy severa, pues proviene de la fe y el destino de gobernar el mundo por y para el cielo, en totalidad agrupadas cosas mínimas y máximas de la vida cotidiana, ya en la conducta social de la expansión católica, en el sentido del honor, siempre en el otro reflejado o en la propiedad, incluida en ella la mujer,

ya en el privilegio, el orgullo de la comunidad o las regulaciones minuciosas de las ordenanzas, pero el español-individuo, reacciona constantemente, de modo antisocial y a veces con caracteres extremos, contra ese tipo de sujeción tan totalizadora de la vida. Por todo ello se ha dicho que la conducta española se inspira en movimientos emocionales, más que en los de una razón geometrizada, puesto que el individuo —aparte los ingredientes raciales y la posibilitación geográfica— siente a lo vivo la herida de verse impelido a ser ruedecilla, instrumento, brazo de la gran justicia mantenida por las causas teolológicas de la raza.

Tal vez la característica principal del conquistador del XVI fue la de una universalización temperamental con sentido autoritario y dentro de un mundo de ideas más recibidas de la divinidad que dadas a ella en reciprocidad de creación. Hombre de esta formación espiritual, que no pasó las aventuras de la Reforma, integraba una sociedad de variantes increíbles, coordinadas en un tránsito interminable de paraísos tristes, donde la culpa se lavaría por la misericordia, antes que por una actitud reflexiva individual, por atrición más que por contrición.

No había razón de trabajar en el valle húmedo de lágrimas, callejuela no más de tránsito. En hacerlo, se descendería a condición animal, a siervo ejecutor de los demonios del goce terrestre, no desdeñado una vez producido por otros, puesto que ello cabía en la fatalidad divina. Por lo demás, cualquier español era candidato a hijodalgo; y un señor, para serlo de veras, no se ocuparía de bajos menesteres. Trabajarían, pues, los sometidos, los no ungidos por la iluminación de una trascendencia vestida de luto. No ennoblecía el trabajo; antes degradaba. Para servir a Dios, bastaban la catedral y el sermón. Para el cuerpo, los frutos de la enajenación del indio, y para enriquecerse, en agradable contradicción con las lágrimas avalistas de la premiación final, la posesión de almas y tierras, las almas para adoctrinar, la tierra como asiento inevitable de esta pedagogía del corazón y la bolsa.

Por sobre todo, cabe cumplidamente el hecho de que el colonizador se encontró con una sociedad indígena, cuya aptitud creadora individual hallábase mermada por la acción de un régimen social desarrollado en una sola dirección, desde la primitiva sociedad comunal hasta casi lo perfecto regimentado para satisfacer la necesidad material, sin haber probablemente

pasado por la etapa de individuación, por ese ser debido al otro, que hubiérala conducido a un tipo de integración colectiva, sobre el supuesto de consentimientos individuales más o menos conscientes, y no de identificación personal con la comunidad. En advirtiéndolo así, los aventureros de la hazaña decapitaron a los reyes dioses, que era como decapitar la suma de la sociedad, dejando al cuerpo sin el órgano principal, que busca, decide y orienta, por lo que pudo ser aprovechado el resto intacto y lleno de suculencias, con ayuda de la Iglesia —la esfera mayor de las esferas de la vida social española— y continuado con facilidad un sistema de propiedad territorial de servidumbre tan profundamente arraigado que permanece hasta hoy, seguramente más agravado desde la República, capitaneada por una clase dirigente, esclava, ella misma, del pasado, por anquilosis gozosa del bienestar.

En los sitios donde no hubo sociedades indígenas desarrolladas, sin mineral que explotar, el español estuvo de paso e hizo trabajar a las tribus aisladas que pudo someter.

Mucho se ha insistido acerca del tremendo choque psíquico de las dos sociedades, la española y la indígena, y del trauma que nuestro poblador precolombino sufrió, de modo que llegó a la heroicidad de un silencio moribundo y suicida. Es la verdad. Sin embargo, no sé si sería demasiado aventurado creer que, no obstante las debilidades de la fusión o transvasación cultural, ambos conglomerados humanos dejaron un común denominador en el apego a la conducción paternal, transmutada en la protectora intervención del Estado y personificada muchas veces en el caudillo. Al fin y al cabo, las sangres se comunicaron y se multiplicaron. Otro hombre recogió la herencia. Y aquella actitud de necesitada paternalidad no es, afirmado ya el mestizo, tan mala como pudiera pensarse, puesto que, frente al monstruoso individualismo capitalista, especialmente el del siglo XIX, incluida en él la Primera Guerra Mundial, destaca de América Latina un aporte considerable, atenuador del monopolismo teratológico; y frente al capitalismo, no menos monstruoso, de un marxismo vuelto de revés un centenar de veces, hasta haber sido comido por su propio uso, opone la rebeldía mestiza, indomable como la española, con sus oscilantes rasgos de individualismo fogoso y de acatamiento a formas colectivizadas de vida.

El hombre que ha hecho nuestra historia postcolombina, quien la ha marcado de sucesos liberadores de la cara negativa

de la tradición, es el mestizo, nuevo tipo humano de ser en tránsito, creador por consiguiente, en el que confluyen las dos almas en lucha de su origen. Hombre que piensa en libertad, pero quiere actuar por modos sociales.

Obtenida la independencia política, la mecánica del crecimiento social puso proa a la Europa occidentalizada, con un simplismo que pretendía cambiar de un golpe dirección y tradición. Consecuencia de ese empeño fue un largo período —en nuestra historia los períodos largos son cortos para otras formaciones sociales, pero así vamos por estos lados de ligero— de mimetismo institucional y cultural, con sucesivas frustraciones de la imitación, desde las constituciones políticas, hasta la ficción democrática, el caudillismo, la demagogia y las formas literarias. Vale no olvidar que el occidente al que América Latina quiso incorporarse, lo cual era inevitable, no fue el de España y Portugal, si es que, en el sentido de la civilización tecnológica, por encima de la geografía, estos dos pueblos son occidentales; sino al de la revolución agraria e industrial, de la libre empresa, de la actitud reformista e inconformista del pensamiento, y, en sus últimas derivaciones, a las formas socioeconómicas de un puritanismo que, para matar indios, sólo tuvo que ver en ellos encarnaciones del demonio.

Escapar de una historia, donde la comunicación con Dios quería alcanzarse por la teurgia sensual —hay mucho de magismo en la práctica religiosa latinoamericana como en la española— y la sinrazón teologal, para introducirse en otra, cuya razón individual era la única garantía de esa misma comunicación, significa una empresa tan dramática y descabellada como las mayúsculas de Don Quijote. Pero es justamente lo descabellado de la aventura humana lo que ha impedido que el hombre muera de monotonía y persista, por lo contrario, sumergido en el hechizo del progreso.

Pero le había llegado a América la hora —y la necesidad— de romper los moldes del pasado. La transferencia histórica que ofrecíasele estaba edificada sobre el convencimiento de que el trabajo personal, con su secuencia de enriquecimiento individual, era un modo de la correspondencia con lo divino, cuya voluntad, inescrutable, pero patente, veíase en el espectáculo de la naturaleza, no para su contemplación o su superación por el rechazo, sino para su uso en mayor gloria de Dios. Ni qué meterse con los detalles de la dificultad en la adaptación, por más creador que fuera el impulso. Una

mala adaptación, trae la dolencia. Con dolencia hemos venido arrastrándonos hasta la era de los paseos por el espacio sideral. La verdad, empero, es que la transformación ecléctica de nuestra conducta, aún no del todo visible, pero sí viva en los fundamentos del ser histórico, y alimentada por ese nuevo estilo de individualismo extraño a nuestra intimidad, ofreció resultados positivamente contradictorios en la formación de la conciencia original de América Latina.

De cualquier suerte, para alcanzar la conciencia de sí, superando el conflicto de las dos entidades principales que la conforman, América Latina hubo de padecer caudillos, generales, el gravamen del latifundio y cien vergüenzas más. Creció la dificultad cuando el civilizado, no civilizador, occidente de entonces, cerró sus puertas de acceso, con la sentencia *a priori* de que no podíamos llegar a él porque éramos seres inferiores, otra predestinación inescrutable de la divinidad. El positivismo darwinista proporcionaba a los patrones del mundo una forma de justificación moral a su codicia: el triunfo de los más aptos en la lucha. Y se creyeron, sin duda, más aptos cuando expandieron su imperio, merced al trabajo barato de los pueblos coloniales y semicoloniales, fórmula mágica de aprovechar plusvalías de trabajadores lejanos para atender, en parte, las demandas de los propios, que, de otro modo, hubieran sacado veraz a Carlos Marx lanzándose, a la revolución social, entonces sí universal.

Achǎquese aquella conducta a los principios legítimos de la imperfección humana o de la inevitabilidad histórica, y nada va en contra. Con lo cual los hechos siguen siendo los hechos. Y en ello estamos.

Un hecho es que el siglo XIX está señalado por la valla que Europa opuso a nuestro desarrollo. Especialmente la primera mitad de la centuria se caracteriza por el apetito de la apropiación directa de nuestras grandes riquezas potenciales. Recuérdese no más lo de aquel Ministro inglés, que decía esto o algo parecido: "América está libre... libre para nosotros..."

Cuando los norteamericanos limpiaron su casa en la guerra de secesión, comenzaron a desplazar rápidamente a los europeos, salvo en algunas zonas, como en la Argentina, donde, por muchas razones, entre otras la del alejamiento estratégico, continuaron los ingleses hasta la Segunda Guerra Mundial. Tenían los norteamericanos el instru-

mento de la doctrina Monroe y, por sobre ella, envolviéndola y explicándola, la tesis de la frontera elástica, "el destino manifiesto". Doctrina Monroe y "destino manifiesto" fueron el grave sacrificio de México, la ocupación de Santo Domingo, la Enmienda Platt, Panamá, la subyugación de Puerto Rico, Filipinas, los filibusteros de Centroamérica, la marinería yanqui en Nicaragua... Los últimos frutos de esos hechos: Trujillo, Somoza, Stroessner...

Pienso que, en la mayoría de los casos, nada nos libra de culpa y mucho nos condena. Los rectores —unas veces de la ortodoxia conservadora, otras de la liberal— pidieron la intervención. Cuando Adolfo Díaz, empleado de una empresa norteamericana y Presidente de Nicaragua, conversó con un Ministro de Estados Unidos, que se quejaba de los disturbios, y de que la revolución hubiérase apoderado de un ferrocarril de propiedad yanqui, díjole que sería conveniente traer tropas estadounidenses para la protección de sus conciudadanos, "y de paso —agregó— me protegen a los nicaragüenses..." Esto ocurría antes de la Primera Guerra Mundial. El ejemplo se puede multiplicar.

Pero esto de la culpa es otro asunto. Lo auténtico es que pocas veces ha habido en la historia contemporánea una lucha por la libertad tan ejemplar y solitaria como la que ha mantenido y mantiene América Latina. Sola, frente y contra los imperios.

La debilidad de nuestra democracia, entrañablemente enraizada en el convencimiento personal, se explica no sólo por el origen histórico, sino por la constante agresión del occidente industrializado.

DERROTADO el conservadorismo por las revoluciones liberales, en la segunda mitad del siglo XIX, la subsecuente ficción democrática, que prolongaba la tradición derechista, sólo puede ser explicada por la necesidad de preservar las libertades recién conquistadas. Aun deformada esta actitud por la enfermedad del caudillismo, la evolución social enseña que libertad y democracia no son, necesariamente, términos equivalentes. Primero se obtiene libertad; luego la mecánica para protegerla. Bastaría, entre otros casos, recordar la historia del derecho público inglés. En la estructura social latino-

americana de silencio y servidumbre, de analfabetismo y ruralismo explotador, donde la revolución agraria no había empezado siquiera, Iglesia, señores y Estado en un haz tenían al pueblo inmovilizado por las mandíbulas, de suerte que ni voz ni ademán de cabeza levantada le fueran permitidos, salvo en los campos de batalla, en la típica montonera de la época, que expresa el tradicional derecho a la insurrección proveniente de la Edad Media española.

En esos días, elecciones libres hubieran sido devolver el poder a la reacción, dueña de todo el aparato del movimiento social. La revolución de Independencia, contradiciéndose a sí misma, entregó a los nuevos señores criollos la gran propiedad territorial de la Colonia, contra la cual habíanse esgrimido como inspiración los principios de la Revolución Francesa. Empero de esta frustración liberal, el balance de la transformación obtenida por el liberalismo, con el laicismo, la libre discusión y el comienzo de la adaptación técnica, por lo menos en los servicios públicos, permitió el crecimiento de otras formas de vida comunicables con el mundo y preparó la adultez de hoy.

En los Estados Unidos de Norteamérica, el desarrollo democrático fue hijo de la Reforma y de las persecuciones religiosas. Su Independencia, más que una ruptura del vínculo histórico, prolongó en América la sociedad europea, la dilató y aceleró su continuidad. No hubo saltos allí. No hubo la indispensable negación de lo recibido por la Colonia. Simplemente, la misma sociedad, que conseguía grandes victorias en el mundo, halla un sitio ideal, próspero e inmenso para mover toda la maquinaria social y económica en la dirección del impulso occidentalizador.

El colono en los Estados Unidos fue pequeño propietario, trabajó la tierra con sus manos y se condujo con la tolerancia religiosa del reformista. Por entonces, en las últimas inspiraciones del derecho romano, tener un bien era poseer privilegios políticos. Tradicionalmente, en toda sociedad que pasa del primitivismo comunal, donde el ser-uno se identifica en el ser-todos, a la integración colectiva de individualidades con plenitud de conciencia personal, la capacidad de elegir y de ser elegido se fundamenta en la tenencia de la tierra y, más adelante, en el poder de la renta. A más, como el colono en los Estados Unidos no tuviera que enfrentarse a una sociedad indígena numerosa y organizada,

que pudiera haberles comunicado otras formas de asociación humana, los pocos rebeldes a la prédica fueron liquidados como agentes de Satanás, puesto que no querían el progreso por la divinidad ordenado. La industrialización, favorecida no sólo por el espíritu individualista del puritano, sino por la facilidad de los múltiples recursos que se ofrecían a la explotación en una zona de casi ideal autarquía económica, y la gran corriente inmigratoria, más el uso del capital europeo en enorme escala, expandieron el voto hasta que el juego democrático se pudo realizar con un sentido aproximadamente universal. De esto, América Latina no ha gozado en ninguna época, salvo hoy y en limitadas regiones, todavía con muchas restricciones, no de orden jurídico, sino estructural.

¿Qué, pues, tiene de extraño que hayamos padecido por estos lados tan gran número de alteraciones del orden público y centenares de constituciones políticas? Esta es la virtud, no el vicio. Porque la insatisfacción popular no poseía otro cauce para su expresión, aunque muchas veces fue mistificada y adulterada. Por otra parte, el conflicto —consecuencia del mimetismo— entre la inspiración del derecho francés y la del norteamericano, producía la oscilación crítica entre las abstracciones de la soberanía popular y el pragmatismo de los ejecutivos fuertes, fundamentados en el libre consentimiento, antes que la directa emanación y objetivación de la voluntad soberana del pueblo. El sinnúmero de Asambleas Constituyentes no significa otra cosa que la constante vuelta a la teoría del origen del poder; pero significa también un sentimiento de culpa del usurpador que, por lo general, quería inmediatamente justificarse, muy a la usanza de los españoles del siglo XVI, tan cargados de leyes y reglamentos para institucionalizar el despojo. Con las limitaciones necesarias, la multiplicación de cartas políticas fundamentales equivale a las enmiendas del derecho constitucional norteamericano. Y en todo caso, estas expresiones de la trunquedad democrática latinoamericana avalan, por la negativa, el profundo deseo del alma popular por la vida en libertad. La secuencia de trastornos, por la cual tanto se nos ha ridiculizado, forma parte de una inevitable transformación histórica y revela condiciones humanas de inconformismo creador.

En definitiva, los hechos de la superficie histórica, en ese período latinoamericano, corresponden a los conflictos íntimos del nuevo ser social, el mestizo, por adecuarse a las nuevas formas occidentales de la conducta, reveladas en el momento de la Independencia. Toda adaptación de este tipo es una lucha desgarrante.

El proceso conflictivo toma su tiempo. Lo acelera la Primera Guerra Mundial, en plena crisis ya la misma concepción occidental de la vida. A partir de la segunda conflagración, la apropiación de los instrumentos tecnológicos de occidente crece en rapidez y en discernimiento, puesto que América Latina empieza a expresarse con más seguridad en sí. La alcanza lo contemporáneo con una decisión de mayoría de edad, principalmente advertida en países medianamente industrializados, como Brasil, México, Argentina, en este caso a pesar de la bribonada peronista.

Si la primera respuesta al "destino manifiesto" fue la Revolución Mexicana, que llamó a juicio a la filosofía norteamericana de la libre empresa, fundamentada en que la función del gobierno consistía únicamente en proteger la propiedad privada; si la línea de ese movimiento, tipificador de la conciencia histórica latinoamericana, es continuada por el aprismo peruano, primero, y luego por Acción Democrática, en Venezuela; en cambio, para los conflictos de nuestro presente, no se vislumbra todavía, con precisos contornos, respuesta alguna, porque ésta, forzosamente, tiene que incluir la erradicación inmediata de la propiedad semifeudal, la limitación de las fuerzas armadas, la integración económica para un desarrollo con menos índice de riesgos y la vitalización pragmática de una doctrina capaz de penetrar en las capas sociales subyacentes de nuestros países. Claro que los programas aprista y de acción democrática envuelven estas necesidades, pero se encuentran aún a mucha distancia de las realizaciones.

Se nos ofrece, desde el Occidente dividido y compartido, respuestas contradictorias contenidas en cosas viejas por nuevas presentadas. Es menester señalar este peligro, aunque, si sabemos modificarlas y adecuarlas a nuestra circunstancia, algunas de ellas puedan ser utilizadas como realmente nuevas y favorables. Lo que no es posible admitir es que nos destruyamos a ciegas por adoptar a ciegas uno u otro extremo de la crisis social de la época, cuando los contextos

de las doctrinas rigurosas del siglo XIX han perdido su eficacia.

Ocurre que los imperios de hoy, como los imperios de siempre, juegan su política con el sentido táctico y estratégico de la lucha por posiciones. Casi nada de ideologías va en ello. Dos extremos, empero, ambos de ideas occidentales en crisis, nos acosan ideológicamente: la libre empresa del capitalismo privado monopolista, y el capitalismo de Estado, no menos monopolista, derivado de la heterodoxia marxista contemporánea.

El caldo cultivo para que el juego hierva y se llegue, por precipitación, a una solución unilateral, es la reaccionaria actitud de nuestras clases dirigentes. Pero radicalizar la situación hasta la entrega de nuestra conciencia a cosas que no son nuestras, equivale a la destrucción y al retardo.

¿Qué respuesta, pues, debe dar América Latina a la disyuntiva que se le plantea?

Conviene ver primero algunos rasgos de la gravedad actual de nuestros problemas.

DURANTE la Segunda Guerra Mundial y en los años inmediatamente posteriores, el ingreso económico creció considerablemente en nuestros países. Aunque su distribución permaneció dentro del viejo *statu quo,* la pasajera y melancólica bienandanza ocupó una fracción apreciable del excedente crónico de la mano de obra latinoamericana. Pronto, en las fluctuaciones del mercado mundial, cayeron los precios de las materias primas, mientras la inflación universal, provocada, en gran parte, por gastos militares de guerra fría y caliente localizada, encarecían y encarecen la manufactura industrial que importamos por necesidades de consumo. El intercambio de horas de trabajo, a distinto precio, nunca fue, como hoy, tan severamente dañino para nosotros. La acumulación de capital cayó así a niveles críticos, y el abismo entre las clases desposeídas y las privilegiadas se ha profundizado.

Cabe aquí detenerse en un aspecto del acoso ideológico-pragmático de la libre empresa. Y es que, fundamentada ella en la libertad contractual, que da aparentemente derechos iguales a las partes, de hecho se niega a sí misma cuando las partes no son, antes del contrato, igualmente podero-

sas. Hállase en esto la marca de hierro de la libre concurrencia. No en vano, desde hace varios años, América Latina clama por un acuerdo de estabilización de precios, aunque no sean tan altos como los que se obtuvieron entre 1944 y 1954, pero de todos modos mucho más importante, provechosos y legítimos para nuestro desarrollo económico y la protección de la libertad humana que los cientos o miles de millones de dólares que se den en préstamo, sea o no cancelable, apenas un débil retorno de lo que se ha perdido y se pierde en el trueque comercial.

Pero sigamos con otros datos.

Hasta 1955, la tasa de crecimiento de la producción latinoamericana *per cápita* fue de 2.7 por ciento anual. Ha bajado desde entonces a un promedio de menos del uno por ciento, mientras el índice de la población crece al tres por ciento anual. En cuanto a la inversión de capital extranjero, las estadísticas demuestran un descenso inversamente proporcional a las colocaciones hechas en otras áreas del mundo.

La CEPAL nos proporciona cifras aterradoras. De continuar el ritmo actual de explosión demográfica —y nada indica que disminuirá en el futuro próximo—, y el estancamiento en producción y capitalización, en pocos años más habrá en América Latina un excedente de mano de obra por sobre los treinta millones de personas, de las cuales un ínfimo porcentaje podrá ser absorbido por la agricultura. El resto, formado por los más, quedará destinado implacablemente al hambre o a realizar una de las revoluciones sociales más cruentas de la historia.

Hoy por hoy, como si el miedo fuera el dueño de la palabra, desde los altavoces de las agrupaciones políticas tradicionales se habla de reforma agraria, como si sólo por el enunciado se pudiese conseguir el milagro del sociego popular. Claro que la reforma agraria ha de hacerse o América Latina se precipitará en el caos. Pero a los neoderechistas, que también la pregonan, hay que preguntarles si podrá emprenderse en ella sin la liquidación de la estructura semifeudal que sobrevive desde la Colonia. Ni con la entrega de terrenos baldíos, ni con sólo la imposición progresiva sobre grandes tierras incultas, podrá hacerse una reforma agraria que responda a las necesidades de una redistribución de ingresos. En realidad, la reforma del régimen

agrícola no es, en nuestro tiempo, más ni menos que una reforma en la distribución del ingreso económico.

Mientras subsista el latifundio, el poder de los terratenientes será el poder político, disfrácese como se quiera la dependencia de los llamados gobiernos independientes. ¿Cómo, entonces, podrá operarse la transformación si permanecen las mismas bases responsables del retardo histórico?

Tampoco puede pensarse hoy en una revolución agraria como la que hizo Inglaterra inmediatamente antes de la revolución industrial, porque el tiempo es otro y no nos alcanza para esperar que la sola mecanización de la producción influya con rapidez suficiente en los problemas del reparto de la renta.

Es evidente que, salvo casos de excepción, nuestra etapa agrícola se halla aún en el estado en que la productividad depende de las incontrolables fuerzas naturales, de lo que resulta que el único control a mano, practicable por el propietario, es sobre el trabajo, vale decir, sobre la servidumbre. El círculo vicioso que se establece es claro: productividad baja que conduce a mayor servidumbre; servidumbre que, por mínima renta y natural desgano, quizás como única forma de protesta, conduce a escasa productividad.

La necesidad de nuestra transformación es doble: revolución agraria en el sentido de la mecanización y reforma simultánea en la distribución del ingreso.

Los que no quieren ver con claridad hablan del peligro de salir del latifundio para caer en el minifundio, olvidando que, en gran parte, éste es un resultado del primero, puesto que el gran terrateniente encuentra en el minifundio, de bajísima productividad, incluso para el sustento familiar, la obra de mano barata que busca. Allí donde hay latifundios habrá siempre minifundios que, por otra razón, se conforman para defender como se pueda la pequeña propiedad y el mínimo usufructo que la sociedad semifeudal permite al campesino.

Sin reforma agraria no es posible emprender en la industrialización. Pero ambas cuestan, menos la primera que la segunda, de lo que surge la pregunta acerca de quién ha de pagarla: ¿el terrateniente o el trabajador? En el segundo caso, será el trabajo forzado de los totalitarismos; en el primero, una planificada redistribución de la renta.

La industrialización, sin más ni más, es la mística de hoy, en cuyo nombre todo se justifica, la muerte, el hambre, el asesinato hecho con códigos penales repugnantes, el trabajo forzado, la privación de libertad y hasta la grosería de un lenguaje que pretende convertirse en técnica de movilización de masas, producto de una ecolalia mental rudimentaria formada de repeticiones esquemáticas y superficiales. Hay quizás algunos liderejos que están convencidos de que la revolución consiste en lanzar a los vientos palabras sucias y bromas obscenas.

Hay otros que creen de buena o mala fe —no me corresponde averiguarlo— que la industrialización puede hacerse con emisión de moneda, con aquella cantaleta ignorante de la creación de dinero para el fomento de la producción. No les pediría yo que leyesen uno que otro libro de economía política, sino, aunque tal vez les sea más difícil, la segunda parte del *Fausto* de Goethe, donde el emperador del cuento es tentado por el Diablo a mejorar la condición de su reino echando a circular papelitos con su real sello; de suerte que, pasados los momentos de embriaguez que proporcionaba la posesión de las cedulillas, después de haber corrido el vino y crecido el jolgorio, la catástrofe arrancó del todo la piel de los hambrientos. ¿Valdrá volver a advertirles que, si la solución de la pobreza fuera tan fácilmente remediada por la emisión de dinero, no habría pueblos pobres en el mundo? Habría entonces centenares de millones de seres humanos que continúan en la indigencia sólo de puro tontos. . .

La industrialización, a corto o largo plazo —a corto plazo sería, por ejemplo, veinte o treinta años— sólo podrá realizarse con capital de ahorro nacional o con recursos extranjeros sometidos a los intereses nacionales. Algún medio habrá de hacer volver el ahorro depositado en la banca del mundo o de movilizar los recursos empleados en el comercio de usura. El otro sistema consistiría en someter a los trabajadores a tareas extenuantes, con salarios mínimos, para explotar al máximo uno de los factores de la producción. En Rusia, aislada del mundo, se ha adoptado este método. Y francamente, hacer una revolución para explotar más aún al trabajador, con la promesa de un futuro espléndido, pertenece a la deformación fascista.

Pero ocurre que nuestra época presencia un verdadero

secuestro de palabras, una malintencionada semántica política. Con su manejo, los tontos o los granujas creen haber pasado las puertas de la inmortalidad revolucionaria.

La otra grave dificultad del proceso industrializador se halla en el tamaño de nuestros mercados de consumo. Es cierto que estos mercados, en condiciones favorables, podrían crecer así haya mejores salarios y artículos a menor costo, pero esto presupone un largo tiempo y un conjunto de medidas restrictivas que, por su lado, contendrán la velocidad del proceso. Urge, por ello, la integración económica latinoamericana.

Pero dejemos este campo, que pertenece a los especialistas. Téngase sólo en cuenta que una transformación agraria e industrial implica la utilización total del recurso por excelencia, que es la capacidad humana: salubridad, educación, administradores técnicos, reducción de gastos militares o supresión de ellos, colonización, inmigración, movilidad social...

Mientras más ardua la empresa, más incitadora. Frente a ella estamos; a las espaldas, la muerte.

LA alternativa que nos es ofrecida, anda cabeceando entre el progreso por medio de la libre inversión y lo que pudiera llamarse el totalitarismo en sí mismo reproductor.

Es curioso observar que quienes exportan a los pueblos subdesarrollados —esta palabra no gusta, pero no hay otra y posee un sentido menos estático que la de atrasados— la doctrina de la libre empresa, no la vivan ya. Los dos campeones del sistema, Inglaterra y los Estados Unidos, han desarrollado, gracias a él, es verdad, una democracia superindustrializada en la cual el proletariado se incorpora rápidamente a los modos burgueses de la existencia, constituye una fuerza sindical que obliga al Estado, produce y disfruta de la producción en proporciones que fueron insospechadas hace treinta años y comparte la responsabilidad del ejercicio del poder por cien medios e influencias diferentes. No es necesario hablar, por ejemplo, de lo que han logrado hasta hoy democracias socializadas como la de Noruega y Suecia. En los Estados Unidos, el impuesto a la renta se eleva a tasas progresivas que, en algunos casos, llegan al noventa por ciento, los sindicatos tienen parte muy considerable en los

modos de la producción, en los salarios y los precios y las decisiones parlamentarias deben tomarse sin olvidar la presencia de la fuerza obrera. Todo esto constituye, por sí, una revolución, que implica una redistribución del ingreso casi simultánea. Ha caducado, pues, la teoría de la autorregulación distributiva con el solo acumulamiento de bienes.

A propósito, cabe aquí el dato de que el máximo del impuesto a la renta en Rusia es apenas del trece por ciento, hasta para los grandes salarios que perciben los más importantes funcionarios de la burocracia.

Dígase lo que se diga, la economía de los Estados Unidos, como la de Inglaterra, o del norte occidental de Europa, es planificada, semidirigida, de operación mixta de capitales públicos y privados, regulada por instituciones estatales como el Ministerio del Tesoro o el sistema de los bancos de la reserva.

Pero dado el supuesto de que el sistema de libre empresa conservase intacta su validez del siglo XIX, ha de recordarse que su éxito tomó más de una centuria y que pudo lograrse gracias a la plusvalía de los trabajadores coloniales o semicoloniales. El occidente liberal no tuvo competencia ni prisa; ni habíase llegado aún a la limitación geográfica de la explotación económica a distancia; ni existía entonces la eficiente red de libre información de hoy, cuyos instrumentos alcanzan al minuto las más remotas aldeas rurales.

Piénsese, por otro lado, en que los problemas de nuestra tensión social son dramáticamente urgentes. La regla clásica de acumular primero y repartir después no tiene vigencia en nuestra época ni en nuestro escenario. Es una tremenda prueba a que la historia nos somete, pero el enunciado no puede ser otro que acumular y distribuir mientras se acumula, lo cual implica el sacrificio del natural apetito de los hombres de empresa. Si tienen ojos para ver y oídos para escuchar, comprenderán cómo es el mundo en el que viven. O tendrán que comprenderlo a fuerza.

Con el poder mundial compartido y la rapidez con que se impone la tecnología en todos los medios de la vida social, la tarea no es imposible. La disputa de los imperios favorece una posición de ventaja, y la técnica, por ello mismo, puede adquirirse con pagos de vencimientos muy dilatados. La misma disputa por el poder mundial —signo de

una sola crisis del complejo cultural de occidente— acerca las soluciones y las semejanzas, si los problemas de la vida social continúan, como puede esperarse, sometiéndose cada vez más a la tecnología.

El sistema de libre empresa es una utopía del siglo XIX. Está destruido por sus propias consecuencias y su crecimiento. A las veces, la inteligencia se sienta prisionera de las formas del pasado, nada más que debido al éxito que tuvieran en su tiempo. Pero el marxismo es también una creación doctrinaria del siglo XIX, tan occidental como la otra, producto herético del pensamiento judeo cristiano, en el sentido de que la culpa y los culpables deben ser extirpados por la muerte y no por la prédica. Campea en estas ideas un terrible Jehová primitivo.

Consecuencia de las circunstancias históricas en que se formó, el marxismo fabricó su esquema con abstracciones provenientes de las leyes naturales. Hegel había hecho de la historia un proceso racionalizado de la mente, ajustándolo a una lógica idealista y metafísica, cuyo espíritu objetivo es constituido por un mundo de formas en desarrollo, sujetas a una voluntad conservadora y configuradora, mediante ese proceso, de todos los estadios de la vida. En el fondo, el materialismo de Marx fue otra forma del idealismo alemán: sacó al logos del sitio hegeliano y lo colocó en la rectoría del proceso natural, puesto que advirtió, de acuerdo con la ciencia de su época, que no era necesario buscar modelos prefabricados en la mente, cuando se los tenía a la mano en la tierra tangible y vital.

Las ciencias naturales, en la primera mitad del siglo XIX, parecían obedecer a leyes inconmovibles. Las cosas crecían, se desarrollaban, se contradecían, decrecían y morían dentro de la fatalidad de una ley formulada por la necesidad. Causas y efectos eran advertidos como las etapas de una lógica, cuyos alcances estaban limitados por la presencia tangible de los fenómenos materiales.

Pero de entonces a hoy, la ciencia ha hecho un largo camino. Del determinismo se ha pasado a la posibilitación. La ley de hierro se ha ablandado. Sobre la inflexible ley de la necesidad, la especulación del pensamiento presencia el cumplimiento de una ley de la libertad, cuya fenomenología alcanza una categoría científica como cualquiera otra. La energía nuclear nos demuestra una serie de reacciones en

cadena, donde no es posible saber cuándo empieza una causa y dónde termina su efecto. La fascinación científica de nuestra época consiste justamente en esa constante expansión de los fenómenos que descubre, de apariencia en apariencia y renovadas realidades en la entidad misma de las cosas. Para ver mejor en ellas, se hacen indispensables, la electrónica, las matemáticas, la física en fórmulas casi poéticas, la audacia ilimitada de todos los vuelos de la inteligencia.

En época así, de constante revisión, sin estilo de vida, de crisis de todos los valores estatuidos, no caben los sistemas completos que pretendieron explicar las complejidades de la existencia humana con fórmulas de inalterable objetivación.

No haya dudas de que el móvil económico es fundamentalmente histórico, puesto que el ansia por satisfacer necesidades, la implícita apetencia por renovarlas y substituirlas, el deseo de poseer —mujer o cosa, todo es uno de los límites extensibles de este campo—, y la inclinación previsora a guardar bienes para malas épocas, que suele convertirse en pasión de poderío, están inmersos en la corriente formativa de la conciencia humana. Pero no es el único, como no es el impulso sexual freudiano el único que explica los sueños y la conducta. Marx y Freud, como tantos otros hombres de época y futuro, dieron mucho a la cultura y a la vida; fueron magníficos motores de la historia. Con eso es bastante. Exigir la perduración indefinida de sus doctrinas completas, acaba por hacer de esos motores máquinas de dirección reversible. De aquí que la ortodaxia marxista de nuestros días, ya enteramente verbal, sea, como toda ortodoxia, conservadora. Y aún más, reaccionaria.

La preclara inteligencia de Marx fue la de un observador genial. Trabajó sobre la realidad que le era actual y concluyó de ella que la historia no había sido otra cosa que un encadenamiento de lobos y presas humilladas, y que podía y debía ser cambiada a formas ideales de un paraíso sin lobos, sin Estado y sin policía. No pudo prever que el industrialismo operaría al contrario, dejaría de ser el perverso y frío explotador y, en lugar de pauperizar cada vez más al proletariado, le abriría la posibilidad burguesa de la existencia; ni que la teoría del valor y la plusvalía sufriría modificaciones en el reparto, de suerte que el trabajador al-

canzaría cada vez una mayor porción de la diferencia entre el costo del producto y el precio.

Por el lado de la mística revolucionaria, las predicciones de Marx se han transformado en un descomunal capitalismo de Estado, con policía, terrorismo y dictadura sobre el proletariado, cuyo totalitarismo envuelve hasta las más íntimas expresiones de la vida social y cuya industrialización hase logrado, en un tipo de economía de mercado cerrado, por el trabajo forzado, de ahorro impuesto con una implacabilidad que nunca hubiérase previsto en el siglo XIX.

Si tanto el puro capitalismo individualista como el totalitario destruyen, por un medio u otro, la libertad del trabajador y explotan sin misericordia sus energías, ¿qué puede importarle al sometido a servidumbre la insistencia ideológica de doctrinas caducadas?

Dije antes que el totalitarismo es reproductor, justamente porque, en el proceso de autocapitalización en un mercado no abierto, hecho por el empleo acelerado y concentrado del trabajo a mínima remuneración, las formas totalitarias se multiplican por un mecanismo automático de defensa implícito en el sistema. Encaja aquí la negación de que la privación de libertad personal, aunque sea, como se dice, temporal, conduzca en plazo alguno a la formación de una sociedad libre y sin clases, que fuera el propósito de la utopía. Por el contrario, la historia enseña que, mientras más se prolonga la sujeción, más difícil es reconquistar la libertad, salvo por la insurrección desesperada, puesto que su goce ha sido cuidadosamente colocado en el mismo sitio de los paraísos celestiales, con contabilidad a partida doble y balance cuantitativamente cuadrado entre las obras de misericordia y los pecados.

Si la utopía liberal de la autorregulación económica y redistribución espontánea del ingreso ha sido abatida por la realidad histórica, su equivalente formal en la recuperación también espontánea de la libertad personal en la sociedad totalitaria, igualmente ha sido negada a todas luces por los hechos. Es dable, eso sí, suponer que el sistema totalitario se mantenga largo tiempo en una sociedad como la rusa, que no pasó por el Renacimiento, ni por la Reforma, ni por el siglo de las luces, y donde la línea tradicional del desarrollo ajustó el individuo, a los poderes totales, a los entes abstractos de la autoridad tipificada en el amo de turno.

Dostoievski tiene una vez más la razón: para la servidumbre y la relación punitiva filial-paternal llevada al extremo del placer doloroso de la obediencia, sólo hay un escape: el nihilismo destructor, la rebeldía de la muerte, del suicidio o del crimen.

Otra cosa es recordar que una sociedad de tal formación, cuando asume con derecho el dominio de la técnica occidental, habría de emplear los instrumentos alcanzados en la perfección de su proceso íntimo, haciéndolo con un sentimiento vindicativo contra el mundo que le negó entrada por todos los medios a su alcance. El occidente, o lo que llamamos occidente, jamás ha querido reconocer esta responsabilidad, aun cuando hacerlo sería el primero de los pasos para un reajuste de relaciones que posibilite la salvación del hombre.

Considérese ahora que en una sociedad humana, con las características tan peculiares de los pueblos latinoamericanos, de formación indígena-española-portuguesa, compuesta de deseos individuales y objetivos sociales, nutrida de una profunda conciencia de libertad, mantenida en perpetua lucha y por sobre todos los obstáculos, sería un absurdo histórico que se pudiesen adecuar formas socio-económicas de tan rígida sujeción.

Las gentes ilusas se dejan ganar por los síntomas. Muchos se hicieron comunistas cuando surcó el sputnik los espacios desconocidos del cielo, tal vez porque creyeron que definitivamente el poder habíase inclinado hacia el anverso de la libertad. Por sobre ello, hay, en verdad, una corriente que mantiene que la idea de igualdad económica —supuesto que se la haya conseguido en el ensayo de la gran revolución del siglo XX— es más poderosa que la de la libertad. Pero esta tesis jamás es expuesta a las multitudes. Ni siquiera se les ofrece fórmula ideológica alguna; háblaseles simplemente de una rápida justicia económica por el progreso industrial y el reparto de lo que tienen los ricos, con el truco de escamotearles la otra cara de la medalla.

No hay argumento, ni hechos comprobables, que demuestren ser necesaria la supresión de libertades para la obtención de la igualdad económica. Porque si es cierto que la técnica posee tendencias totalitarias, no es menos cierto que el hombre, por hombre mismo, por creador y objeto de la trascendencia que lo moviliza, clama por menos efi-

cacia y mayor condición humana, o por una eficacia al servicio de los valores éticos, en la que posiblemente se encuentren las soluciones para la gran crisis de nuestro tiempo.

Proudhon, que abandonó la vida hace casi cien años y mantuvo la tesis, inspirada, sin duda, en la Patrística de que la propiedad es un robo, vaticinó con un valor profético singular, "una democracia compacta con apariencia de estar fundada en la dictadura de las masas, pero en la que las masas no tendrán más poder que el necesario para asegurar la general servidumbre, de acuerdo con los siguientes preceptos tomados del antiguo absolutismo: indivisibilidad del poder público, centralización agotadora, destrucción sistemática de todo pensamiento individual, corporativo y regional, policía inquisitorial... No nos engañemos —agregaba. Europa está enferma de ideas y de orden; está entrando en una era de fuerza bruta y desprecio de los principios".

Huelgan comentarios sobre el cumplimiento de la profecía.

Sin embargo, el progreso técnico ha adquirido tal velocidad, que lleva a pensadores como Erich Fromm a afirmar que el hombre ha muerto en el siglo XX, no por convertido en esclavo, sino en robot con pérdida de toda cordura e inclinado a la autodestrucción; sólo que ese mismo progreso acelerado conduce a la necesidad impostergable de organizarlo. En esta organización de la técnica coloca Tibor Mende sus esperanzas, porque supone que ella de por sí conducirá a formas sociales de existencia que aproxime las contradicciones entre las que agoniza nuestra cultura y en las que arriesgan, con las últimas consecuencias de la Edad de la Razón, todas sus energías las dos alas occidentales de esa agonía.

Semejanzas las hay ya. Desde la NEP en la Unión Soviética hasta el célebre discurso de 1956 de Krushev contra Stalin; y desde la nueva política social y económica de Roosevelt, hasta las intervenciones estatales en la economía privada que se advierten a diario tanto en la Inglaterra como en los Estados Unidos de hoy. Las analogías entre el capitalismo moderno —de alguna manera ha de llamarse este tipo de sociedad, insospechado hace apenas medio siglo— y el comunismo autoritario pueden advertirse sin esfuerzo en los fenómenos de la industrialización en gran escala, en

la eficacia del sentido social que promueve la economía desarrollada, en la acumulación creciente de la riqueza que promete el ocio creador, en la similitud de los gobiernos por políticos profesionales y burocracias semiautónomas con los dirigidos por dictaduras también profesionalistas, en el individuo convertido en parte cada vez más íntima del todo, y, en fin, en la afirmación, progresivamente consciente, de que la vida sólo puede realizarse en sociedad, incluso para los fines y las apetencias personales.

El comunismo, de consiguiente, no es una respuesta a los problemas que plantea el capitalismo moderno. Y menos en América Latina, en este nuevo cuerpo del mundo occidental, cuyo retraso económico lo sitúa fuera del campo de las alternativas que, aparentemente paralelas, tienden a cruzarse. En todo caso, en nuestra zona, y es lo que argumentan los proselitistas del sputnik, el comunismo se presenta como la respuesta a los problemas del subdesarrollo económico, cuya estructura social e histórica impide la inmediata apropiación de los medios para una industrialización de proporciones capaces de promover, por modo indirecto, pero seguro, la movilización social del llamado ingreso *per cápita* que nos ofrecen las estadísticas y que tienen de ingreso, pero nada de *per cápita.* En un planteamiento así, no participa la ideología, sino el pragmatismo seductor de una fácil y rápida acomodación de las capas subyacentes de la sociedad en niveles superiores de felicidad.

Los esquemas racionalistas, por su propio exceso deformados, no pertenecen a nuestra conflictiva época, llena de imponderables. Sobre todo, en la historia cuenta mejor la psicología que la lógica, o la lógica desenvuelta como instrumento de interpretación de una psicología social cuyas reacciones son difícilmente mensurables con antelación.

Pero veamos una apreciación de cuerpo presente. Acéptese en primer término que sólo es posible una revolución cuando hay muchas cosas cercanas a la muerte. Y adviértase, a seguido, que América Latina se halla en revolución; y que para comprenderla y dirigirla se hace indispensable conocer bien el poder nutricio de las raíces históricas. ¿Tiene algún sentido el sacrificio de la dignidad humana, cuando la destrucción de las estructuras semifeudales de nuestra sociedad puede hacerse sin la mentira de que los medios inno-

bles sean capaces de conducir a finalidades éticas? La nueva democracia es perfectamente compatible con la revolución. Aún más, sin ella la revolución terminaría por ser emasculada. Y, por otro lado, ¿es una tesis realista mantener que los esquemas de una revolución triunfante en determinadas circunstancias de tiempo y origen, de tradición y conducta social —claro está, en el supuesto que se haya realizado en sus objetivos ideales—, sean aplicables a un espíritu cuya carga emocional está compuesta de valores históricos enteramente distintos y hasta contradictorios?

Yo no podría decir qué van a hacer los dirigentes políticos de nuestras agrupaciones democrático-revolucionarias. Y mucho menos cómo. Los problemas comienzan en el régimen de la propiedad territorial y en su redistribución por el usufructo, se agravan con la escasez de técnicos y de buenos administradores; los apuntes de soluciones pueden sufrir un colapso por la falta de élites bien conformadas, o por la permanencia del militarismo, o de la exportación no diversificada y a precios deteriorantes, por la educación libresca y la petulancia pedagógica, la carencia de capitales, y cien otras condiciones adversas, que, para el observador superficial o para el oportunista, parecen conducirnos a soluciones precarias de un cambio hacia otra inmovilización social, con privación de libertades por el terror y la muerte.

Y sin embargo, si no existieran esas condiciones adversas, no existieran tampoco las condiciones para la revolución. Hablo de la revolución de los hombres libres, porque la otra es nada más que pasar de un modo de servidumbre a uno nuevo y más terrible. El reto está lanzado. La adversidad no es tan extrema como para que no pueda ser convertida en estímulo. Usándose el mecanismo democrático allí donde las circunstancias lo permitan, o la insurrección donde sea indispensable para alcanzar justamente la forma democrática a la que se aspira, no ha de perderse tiempo en llegar al poder y en realizar desde él, sin temores, las transformaciones básicas que el tiempo exige para que América Latina, incorporada ya al mundo de la libertad y al mundo de la técnica ofrezca su espíritu original a la gran corriente histórica que imprimirá el estilo de vida de nuestros hijos.

Si hay temor, la libertad, el más preciado bien de los hombres, desaparecerá como una palabra escrita en el agua.

El día en que Franklin Roosevelt asumió las obligaciones de su cargo, acosado por preguntas y la exhibición de las tremendas dificultades que habrían de ser vencidas, dijo a algún timorato: "De lo único que debemos tener miedo es del miedo mismo".

CARTA ABIERTA AL PRESIDENTE KENNEDY*

La lucha contra el comunismo en el hemisferio occidental no será ganada blandiendo el "Big Stick". Ninguno de nosotros aprueba la represión del régimen de Castro contra las libertades civiles en Cuba, ni su dependencia del bloque comunista. Pero creemos que el intento de los Estados Unidos de destruir a Castro olvidó comprender el significado de la experiencia cubana y puso seriamente en peligro la prosecución de nuestros más vitales intereses en los asuntos mundiales.

Es ya un hecho para la historia que el intento contrarrevolucionario fue planeado, organizado y dirigido por una agencia del Gobierno de los Estados Unidos. Esta agencia, al actuar en secreto y engañar al pueblo norteamericano y a los rebeldes cubanos —particularmente a los más democráticos—, ha cometido un desatino inexcusable e inconcebible. Mas esto fue más que un fracaso *técnico:* un fracaso propiamente *político.*

La premisa principal de la política de los Estados Unidos hacia Cuba ha sido, en el último año, aplastar a Castro. Ciertamente, cuando algunos de los líderes rebeldes actuales eran todavía miembros del gobierno de Castro, los Estados Unidos habían demostrado ya su desencanto hacia la Revolución Cubana. Nuestro enorme poder económico, que se podía haber usado para ayudar a la Cuba democrática, fue gastado en un infructuoso esfuerzo para debilitar y minar el nuevo régimen. Fuera por aversión a la evolución o por miedo a la expropiación de propiedades norteamericanas, nuestro gobierno actuó de tal modo que alentó esas tendencias hacia la dictadura y el antinorteamericanismo latentes en cada trastorno social latinoamericano. La determinación de los Estados Unidos de aislar a Cuba hizo que el bloque soviético fuera el único soporte económico y militar de Cuba. De ello resultó, como tantas

* *Cuadernos Americanos* da a la estampa esta carta firmada por varios distinguidos profesores de la Universidad de Harvard, publicada en el *New York Times* del día 10 de mayo pasado, en vista de que no apareció en ningún diario de México y probablemente tampoco en numerosos diarios de nuestra América.

veces ha sucedido, un agudo aumento del poder del Partido Comunista local.

Hoy, Castro puede representar, de hecho, una amenaza para la seguridad de América. Pero ésta no es principalmente una amenaza militar. El peligro que Castro representa está claro: que, por subversión o por el ejemplo, su tipo particular de revolución social se extienda por América Latina. La carga, entonces, la llevamos nosotros. Requiere un vasto esfuerzo, mayor que el que llevamos a cabo para demostrar que la reforma social verdadera es compatible con las instituciones democráticas.

Mientras tanto, cualquier esfuerzo para derrocar a Castro servirá sólo para aumentar el terror dentro de Cuba. Una invasión rebelde de inspiración norteamericana de mayores proporciones o el envío de tropas norteamericanas, creemos tendrán consecuencias más desastrosas. La "victoria" de la intervención norteamericana requeriría una guerra sangrienta y una ocupación prolongada. ¿Puede alguien creer que en tales circunstancias surgiera un gobierno cubano libre? Más aún, incluso si tenemos éxito, reemplazando a Castro por tales medios, nos habremos hecho mucho más daño a nosotros mismos que al comunismo internacional. Habremos establecido el antinorteamericanismo como tema central de la política latinoamericana por años y años.

En estos momentos, señor Presidente, según ciertos periódicos circunspectos y responsables como el *Manchester Guardian* y el *Observer,* el fracaso del CIA ha echado a perder mucho de lo bueno que vuestra administración había conseguido en la palestra mundial y ha debilitado sustancialmente la efectividad de nuestro Embajador en las Naciones Unidas, Adlai Stevenson. Vuestra amenaza de imponer nuestra voluntad en el Caribe, fuera el que fuera el parecer de otros Estados americanos, y en violación de acuerdos interamericanos, ha creado el recelo cada vez más extendido de que Estados Unidos quiere reorientar su política exterior, según los lineamientos de la política del poder estilo soviético. Continuar con la intervención en Cuba dará el mentís a nuestras doctrinas de respeto a las obligaciones adquiridas mediante tratados y hará mucho más difícil para nosotros persuadir a los pueblos de Asia, África y América Latina de que queremos actuar con comprensión hacia ellos.

Por lo anterior, refrendamos la resolución adoptada por

la Reunión de Protesta sobre Cuba que tuvo lugar el 26 de abril de 1961 en la Universidad de Harvard:

DECLARANDO: Que el gobierno de los Estados Unidos debería:

1. Anular el intento actual de intervención armada norteamericana en Cuba;
2. Suprimir el apoyo dado a grupos exilados con el fin de invadir Cuba;
3. Buscar, en cambio, que el régimen de Castro se separe del bloque comunista mediante una *détente* diplomática y la reanudación de las relaciones comerciales; y
4. Concentrar sus esfuerzos constructivos en la eliminación de las condiciones sociales, en otras partes de América Latina, de las que se alimenta el totalitarismo nacionalista.

Nos sentimos decepcionados por la poca discusión pública sobre las posibilidades de la política de los EE. UU. hacia Cuba. Con pocas honrosas excepciones, el debate se ha centrado en las diversas formas de intervención y no en la decisión de intervenir. Esta consideración se ha circunscrito, en la prensa, a una aceptación incondicional de la primitiva decisión de derrotar a Castro y, más recientemente, a una aquiescencia igualmente incondicional al llamado de unidad nacional. Creemos que hay varias posibilidades, que la discusión es necesaria; por tanto, sería tonto sugerir que estas posibilidades puedan decidirse sin valor o sin paciencia. El primer imperativo sería un período de enfriamiento de hostilidades y hacer público nuestro deseo de probar la sinceridad del ofrecimiento cubano tendiente a negociar las diferencias.

Consideramos este asunto, como la medida crucial y manifiesta de nuestro deseo de asumir la responsabilidad por los nuevos rumbos de la política exterior. Con seguridad, tenemos la suficiente confianza en la libertad para aceptar este reto.

James Luther Adams, profesor de teología de la cátedra Lamont, Harvard.
Gordon Allport, profesor de psicología, Harvard.
Eric Bentley, profesor de poética en la cátedra Charles Eliot Norton, Harvard.

Reuben A. Brower, profesor de literatura inglesa, Harvard.
Allan Knight Chalmers, profesor de cristianismo aplicado, Universidad de Boston.
Serge Chermayeff, profesor de arquitectura, Harvard.
Noam Chamsky, profesor adjunto de lenguas modernas, I.T.M.
Wendell Clausen, profesor de griego y latín, Harvard.
Albert Sprague Coolidge, instructor de química, Harvard.
John P. Dawson, profesor de derecho, Harvard.
Giorgio de Santillana, profesor de letras humanas, I.T.M.
L. Harold de Wolf, director de la Facultad, Escuela de Teología de la Universidad de Boston.
John T. Edsall, profesor de química biológica, Harvard.
Rupert Emerson, profesor de administración pública, Harvard.
Monroe Engel, lector de literatura inglesa, Harvard.
Jacob Fine, profesor de cirugía, Escuela de Medicina de Harvard.
Roderick Firth, profesor de filosofía, Harvard.
Donald Fleming, profesor de historia, Harvard.
Caleb Foote, profesor investigador visitante de derecho en la cátedra Walter Meyer, Harvard.
John N. Gaus, profesor de administración pública, Harvard.
Edward Geary, profesor adjunto de lenguas romances, Harvard.
Stephen Gilman, profesor de lenguas romances, Harvard.
Albert Guerard, profesor de literatura inglesa, Harvard.
Eric Havelock, profesor de griego y latín, Harvard.
Lillian Hellman, lector visitante de literatura inglesa, Harvard.
Hans Hoffmann, profesor adjunto de teología, Harvard.
H. Stuart Hughes, profesor de historia, Harvard.
Reginald Isaacs, profesor de planeación regional de la cátedra Charles Dyer Norton, Harvard.
William Jencks, profesor adjunto de bioquímica, Brandeis.
Paul E. Johnson, profesor de psicología, Universidad de Boston.
Martin Kamen, profesor de bioquímica, Brandeis.
Nathan Kaplan, profesor de bioquímica, Brandeis.
Timothy Leary, lector de psicología clínica, Harvard.
Paul T. Lehmann, profesor de teología en la cátedra Lamont, Harvard.
Harry T. Levin, profesor de literatura comparada en la cátedra Irving Babbitt, Harvard.

Laurence Levine, profesor adjunto de bioquímica, Brandeis.
Erich Lindemann, profesor de psiquiatría, Escuela de Medicina de Harvard.
Salvador Luria, profesor de biología, I.T.M.
Kevin Lynch, profesor adjunto de planeación urbana, I.T.M.
Kenneth S. Lynn, profesor adjunto de literatura inglesa, Harvard.
Boris Magasanik, profesor de biología, I.T.M.
Frank E. Manual, profesor de historia, Brandeis.
Herbert Marcuse, profesor de política y filosofía, Brandeis.
Barrington Moore, Jr., socio mayor del Centro de Investigación Rusa, Harvard.
Walter Muelder, decano de la Escuela de Teología, Universidad de Boston.
Lewis Mumford.
David Owen, profesor de historia y ciencia política en la cátedra Gurney, Harvard.
E. S. Pattullo, decano asistente de la Facultad de Artes y Ciencias, Harvard.
Robert O. Preyer, profesor adjunto de literatura inglesa, Brandeis.
John Rawls, profesor de filosofía, I.T.M.
I. A. Richards, profesor universitario, Harvard.
David Riesman, profesor de ciencias sociales en la cátedra Henry Ford II, Harvard.
Lloyd Rodwin, profesor de "Land Economics", I.T.M.
Sylvan Schweber, profesor de física, Brandeis.
José Luis Sert, decano de la Escuela de Diseño para Graduados, Harvard.
Harlow Shapley, profesor emérito de astronomía en la cátedra Paine, Harvard.
Irving Singer, profesor adjunto de filosofía, I.T.M.
Huston Smith, profesor de filosofía, I.T.M.
Maurice R. Stein, profesor adjunto de sociología, Brandeis.
Walter Toman, profesor adjunto de psicología, Brandeis.
John van Doren, profesor adjunto de literatura inglesa, Brandeis.
E. V. Walter, profesor adjunto de política, Brandeis.
Robert W. White, profesor de psicología clínica, Harvard.
John W. M. Whiting, profesor de educación en la cátedra Bigelow y director del Laboratorio de Desarrollo Humano, Harvard.

Cedric Whitman, profesor de griego y latín, Harvard.
Norbert Wiener, profesor del Instituto de Matemáticas, I.T.M.
Amos Wilder, profesor de teología en la cátedra Hollis, Harvard.
Edmund Wilson.
Kurt H. Wolf, profesor de sociología, Brandeis.
Laurence Wylie, profesor de civilización francesa en la cátedra C. Douglas Dillon, Harvard.

REFLEXIONES SOBRE POLÍTICA INTERNACIONAL

Por *Jesús SILVA HERZOG.*

Cuba y los Estados Unidos

Muchos tuvimos la esperanza de que al ocupar la presidencia de los Estados Unidos el Sr. Kennedy, cambiaría la política internacional de su antecesor, en más de una ocasión equivocada y contraria al interés de los pueblos. Desgraciadamente después de unos cuantos meses hemos tenido que enterrar esa esperanza a cinco metros bajo tierra. El Sr. Kennedy está resultando peor que su antecesor: más agresivo, más arrogante, más inconsistente en sus actos y opiniones, más incapaz de entender la complejidad de los problemas del mundo contemporáneo. El discurso del Sr. Kennedy pronunciado el 20 de abril ante un grupo de periodistas norteamericanos, un día después del fracaso de la invasión a Cuba, se caracterizó por la violencia, el orgullo y la falta de meditación. Hay en ese discurso frases que recuerdan el lenguaje de Adolfo Hítler. Y es que según parece, el orador suele dominar al estadista. Las palabras, la música de las palabras lo arrastran más lejos de lo que aconseja la cordura.

Cinco días después de la malhadada pieza oratoria, el 25 de abril, varios funcionarios norteamericanos hablaron sobre Cuba, como si Dios Nuestro Señor les hubiera entregado las escrituras de la Isla. La explicación es sencilla: ellos desde hacía mucho tiempo se habían considerado dueños del hermoso y lucrativo feudo antillano.

Malos tiempos vivimos. Todo anda al revés. Las palabras pierden su auténtica significación; la mentira se vuelve verdad y la verdad mentira; a la injusticia se le llama justicia y a la justicia injusticia, a los traidores patriotas y a los patriotas, traidores; en fin, a la víctima se le sienta en el banquillo de los acusados y el delincuente se erige en acusador.

Hace relativamente pocos meses que se reunieron los ministros de Relaciones del Continente en la capital de Costa Rica, para conocer la acusación del gobierno venezolano en contra de Santo Domingo, por haberse comprobado la participación del gobierno de ese país en el atentado que estuvo a punto de privar de la vida al Presidente Rómulo Betancourt. Los ministros, después de amplias deliberaciones, consideraron fundada la acusación de Venezuela y resolvieron romper relaciones diplomáticas con el gobierno dominicano, acordando al mismo tiempo la implantación de sanciones de carácter económico. La junta de cancilleres llegó a la conclusión de que Santo Domingo había sido el agresor, interviniendo en los asuntos internos de Venezuela y de que este país había sido víctima de tal agresión.

Ahora bien, veamos lo que ha pasado con la invasión a Cuba. Los Estados Unidos negaron al principio en sendas declaraciones del Presidente Kennedy, del Embajador Stevenson y de otros altos funcionarios, la participación de su gobierno en la aventura en contra de Cuba. Después, negaron lo que habían negado, confesando lo que ya es del dominio público, es decir, que la invasión había sido pensada, organizada, costeada y dirigida por el gobierno de los Estados Unidos. ¿Quién fue el agresor? ¿Quién fue la víctima? La respuesta es obvia: el agresor, los Estados Unidos; la víctima, Cuba, porque significó la violación de su territorio, la pérdida de vidas y de bienes materiales. ¿Pero qué es lo que ha pasado en las últimas semanas de mayo? Algo increíble, contrario a la razón, a la justicia, a la verdad. El gobierno norteamericano se ha erigido por su propia cuenta en fiscal internacional, acusando a Cuba de terribles delitos.

De conformidad con el precedente claro y preciso, establecido en Costa Rica por los ministros de Relaciones, los países latinoamericanos ya debieron haber roto relaciones con el agresor: los Estados Unidos, y acordado sanciones económicas. ¿Se ríe el lector? Nosotros también reímos; mas reímos con sarcasmo doloroso, con vergüenza dolorosa. Conocemos la historia del hombre sobre la tierra. Sabemos lo que la fuerza de los gobiernos ha significado a través de los siglos. Empero, sabemos también que en ocasiones esa fuerza ha sido menoscabada o destruida por otra fuerza: la de los pueblos. Lo que más nos molesta es la hipocresía, la propaganda mentirosa con que se engaña o se trata de engañar al hombre de la calle.

La cantinela del mundo libre

EXAMINEMOS aun cuando sea con brevedad lo del mundo libre, lo de la defensa del mundo libre. La verdad es sencilla y difícil de ser refutada con buenas razones. Para los funcionarios norteamericanos el mundo libre lo constituyen las naciones que directa o indirectamente, de grado o por fuerza, se han subordinado al gobierno de los Estados Unidos. Que exista o no libertad en esas naciones, es cuestión secundaria, sin importancia, aun cuando implique obvia contradicción. ¿Hay libertad para pensar, para escribir, para actuar políticamente en Nicaragua, Guatemala, Paraguay, Portugal y España? ¿Y esas naciones no forman parte del llamado mundo libre? ¿No hay miles de prisioneros en España por no coincidir sus ideas con las del dictador Franco? ¿Y qué puede decirse del gobierno portugués que desde hace varias semanas está asesinando a centenares de negros en Angola, cruel y despiadadamente? ¿Entonces en qué quedamos? Pues quedamos en que la defensa del mundo libre es la defensa de los intereses económicos de los plutócratas estadounidenses, es la defensa de la libre empresa, es la defensa de la sociedad capitalista. Lo demás son cajones de frases y de ideas retorcidas y falsas que arroja la propaganda sobre la gente incapaz de pensar por propia cuenta. Y engañar así, conscientemente, a sabiendas de que se miente, es criminal.

No negamos que uno de los países del mundo, en el cual la mayor parte de los ciudadanos disfrutan de mayor libertad que muchos otros, es los Estados Unidos. Sin embargo, no pueden arrojar la primera piedra porque no están limpios de pecado. En varios estados de la Unión, el negro, nuestro prójimo, no es libre para comer en el restaurante que le plazca, para entrar al teatro o cine que desee, para sentarse en un autobús en el lugar que le parezca mejor, para incribirse en la escuela que considere más conveniente; y sus deudos cuando el negro muere, no tienen libertad para enterrarlo en el cementerio más cercano. Aun en la muerte existe la discriminación racial en la gran democracia norteamericana. Y algo semejante de lo que sucede a los negros, triste es reconocerlo, le ocurre a los mexicanos que viven en Texas, en California y en otros Estados.

Recuerdo que un funcionario de la Embajada de México en Washington, serio y responsable, me refirió en 1943 el siguiente episodio: En cierta ocasión, en la lucha en el Pacífico

contra los japoneses, era necesario que alguien se atreviera a nadar desde uno de los barcos a la isla en poder del enemigo que se veía a la distancia, envuelta en la bruma del amanecer. Sólo un mexicano, enrolado en el ejército norteamericano, se atrevió a realizar la peligrosa hazaña. Llegó a la isla; cumplió con las órdenes recibidas; pero fue descubierto y asesinado por los soldados enemigos. La hazaña del mexicano hizo posible la ocupación de la isla y el rescate del cuerpo del héroe, el cual fue llevado envuelto en la bandera de los Estados Unidos a la ciudad de Los Angeles. Hubo un serio problema, pues no obstante el reconocimiento del heroísmo del mexicano y del servicio prestado, se le negó sepultura en los cementerios destinados a los blancos. Fue menester enterrarlo en un panteón para negros o mexicanos.

Sin embargo, hay que ser optimisma. El Procurador Kennedy declaró hace poco que tal vez dentro de 50 años un negro podrá ser presidente de los Estados Unidos.

Comunismo y anticomunismo

OTRA cuestión que es conveniente desbrozar aun cuando sea en forma somera, es lo del comunismo y del anticomunismo. Se quiere dividir al mundo, o mejor dicho a los habitantes del mundo, artificialmente, en comunistas y anticomunistas. Esto es completamente falso. En estricto rigor, en estricto sentido político son comunistas los miembros del Partido Comunista Ruso, los miembros del Partido Comunista Chino, los miembros de los partidos comunistas de las democracias populares, los miembros de los partidos comunistas que existen en otros países. Hay por supuesto simpatizantes tibios o fervorosos, firmes o vacilantes; toda una escala con distintos grados de intensidad. Y lo mismo puede decirse en cuanto a los oponentes. Pero digámoslo despacio y en voz alta. Hay socialistas que no son comunistas, marxistas que no son comunistas; inconformes con la política del Departamento de Estado, que no son comunistas. Clasificar como comunistas a todos los que discrepan de lo que dicen y hacen los altos funcionarios norteamericanos es tan disparatado como considerar vasallos del Imperialismo a todos los que discrepan de lo que hacen y dicen los altos funcionarios soviéticos.

Siempre en todas las latitudes y altitudes, a través de los

siglos, la inconformidad de los mejores hombres ha sido constante; inconformidad con la organización social, con la distribución de la riqueza. Son los inconformes los que han dado los mayores jalones en la historia: fundadores de religiones, descubridores de nuevos territorios, inventores de nuevas técnicas, creadores de utopías que han dejado de serlo, cientistas, filósofos, poetas. Alguien escribirá mañana un gran libro que se titule "La historia como hazaña de la inconformidad".

Y ya que el Sr. Kennedy, es católico apostólico romano, vamos a hacer unas cuantas citas de fuentes católicas absolutamente ortodoxas, que muestran la inconformidad y aun la rebeldía de espíritus eminentes en contra de la injusticia social.

No vamos a cansar al lector con numerosas citas de los profetas hebreos, tales como Amós, el primer tribuno del pueblo, según Renan; como Ezequiel, el profeta agrarista; o como Isaías, el gran escritor por el estilo perfecto y la profundidad del pensamiento. Los tres hablan al pueblo en nombre de Dios; los tres censuran con severidad a los ricos, a los "príncipes, prevaricadores y compañeros de ladrones"; los tres defienden al pobre, a la viuda, al huérfano. Podemos decir que los tres fueron grandes inconformes con la estructura económico-social de su época. ¿Y por ello podemos decir que fueron comunistas? Tampoco vamos a ocuparnos de pasajes bien conocidos del Santo Evangelio según San Mateo: lo de los mercaderes arrojados del templo, lo del rico que por serlo no podrá salvarse, ni de las palabras inspiradas de Jesús en el Sermón de la Montaña, palabras muchas veces repetidas por los nuevos fariseos, y nunca o casi nunca seguidas como norma de conducta. Mas no resistimos la tentación de hacer dos citas de "El Nuevo Testamento": Una de San Lucas y otra del apóstol Santiago.

Cuando María visitó a Elisabet madre de San Juan Bautista, después de que el Arcangel San Gabriel le anunció que concebiría por obra del Espíritu Santo, dijo:

"Engrandece mi alma al Señor;
"Y mi espíritu se regocija en Dios mi Salvador.
"Porque ha mirado la bajeza de su sierva;
"Pues he aquí, desde ahora me dirán bienaventurada
todas las generaciones.
"Porque me ha hecho grandes cosas el Poderoso;
"Santo es su nombre,
"Y su misericordia es de generación

en generación
"A los que le temen.
"Hizo proezas con su brazo;
"Esparció a los soberbios en el
pensamiento de sus corazones.
"Quitó de los tronos a los poderosos,
"Y exaltó a los humildes.
"A los hambrientos colmó de bienes,
"Y a los ricos envío vacíos..."[1]

¿Qué pasaría en nuestro mundo si en estos momentos se desposeyera a los poderosos, se elevara a los humildes, se llenara de bienes a los necesitados, y a los ricos se dejara sin cosa alguna? ¿No implicaría todo esto una profunda transformación social? Las palabras de María, según San Lucas, dan idea de la inconformidad que imperaba en Judea poco antes del nacimiento de Jesús. ¿Acaso por las palabras que se citan habrá un blasfemo que se atreva a decir que la Virgen María fue comunista?

La otra cita que viene a cuento la tomo del capítulo quinto de la "Epístola Universal del Apóstol Santiago":

"¡Vamos ahora, ricos! Llorad y aullad por las miserias que os vendrán.

"Vuestras riquezas están podridas, y vuestras ropas están comidas de polilla.

"Vuestro oro y plata están enmohecidos; y su moho testificará contra vosotros, y devorará del todo vuestras carnes como fuego. Habéis acumulado tesoros para los días postreros.

"He aquí, clama el jornal de los obreros que han cosechado vuestras tierras, el cual por engaño no les ha sido pagado por vosotros; y los clamores de los que habían segado han entrado en los oídos del Señor de los ejércitos.

"Habéis vivido en deleites sobre la tierra, y sido disolutos; habéis engordado vuestros corazones como en el día de matanza.

"Habéis condenado y dado muerte al justo, y él no os

---

[1] *La Santa Biblia.*—Antiguo y Nuevo Testamentos. Antigua revisión de CASIODORO DE REINA (1569).—Revisada por CIPRIANO DE VALERA (1602).—Otras revisiones: 1862, 1909 y 1960.—Con referencias. Revisión de 1960.—Sociedades Bíblicas en América Latina.—Página 936.

hace resistencia".[2] Si alguien modernizando el lenguaje del apóstol dijera lo anterior al través de la televisión norteamericana, no cree el lector que sería acusado de comunista?

Fácil tarea sería para nosotros, espigando aquí y allá recoger las protestas encendidas de pensadores eminentes, ante la injusticia, ante la explotación despiadada del hombre por el hombre, ante la miseria de millones de seres humanos para quienes parece que se han hecho todos los males de la tierra y ninguno de sus bienes. Podríamos citar a Santo Tomás More, hace poco elevado a los altares; y dando un gran salto en la historia del pensamiento, mencionar las críticas al capitalismo de Roberto de Lamennais o del Obispo Barón de Ketteler. Pero hay algo de que no es posible prescindir. Nos referimos a la *Rerum Novarum* de 15 de mayo de 1891, obra del Papa León XIII, por medio de la cual señaló la conducta que debían seguir los católicos de todo el orbe. Tomamos de la *Rerum Novarum* los pasajes que se citan a continuación:

"Unos cuantos hombres opulentos y riquísimos han puesto sobre los hombros de la multitud innumerable de proletarios, un yugo que difiere poco del de los esclavos... Deben acordarse los ricos y los amos que oprimen en provecho propio a los indigentes y menesterosos, que explotan la pobreza ajena para mejores lucros es contra todo derecho divino y humano. Y defraudar a uno del salario que se le debe, es un gran crimen que clama al cielo venganza... Se puede decir que no de otra cosa sino del trabajo de los obreros salen las riquezas de los Estados... Todo el arte de adquirir lo necesario a la vida y mantenimiento se funda en el trabajo... El fruto del trabajo es justo que pertenezca a los que trabajaron... Los que gobiernan un pueblo deben procurar la prosperidad así de la comunidad como de los individuos... Los que gobiernan deben aliviar la suerte de los pobres... El Estado por razón de su oficio debe atender al bien común... La violencia de las revoluciones ha dividido los pueblos en dos clases de ciudadanos, poniendo entre ellas una distancia inmensa. Una poderosísima, porque es riquísima, que teniendo en su mano ella sola todas las empresas productoras y todo el comercio, atrae a sí para su propia utilidad y provecho todos los manantiales de la riqueza, y tiene no escaso poder aun en la misma administración de las cosas públicas. La otra es la muchedumbre pobre y débil *con el ánimo*

[2] *Obra citada,* página 1125.

llagado y dispuesta siempre a turbulencias... Si se fomenta la industria de esta muchedumbre con la esperanza de poseer algo estable, poco a poco se acercará una clase a otra y desaparecerá el vacío que hay entre los que ahora son riquísimos y los que son pobrísimos... Además se hará producir a la tierra mayor copia de frutos. Porque el hombre, cuando trabaja en terreno que sabe que es suyo, lo hace con un afán y un esmero mucho mayores; y aun llega a cobrar un grande amor a la tierra que con sus manos cultiva, prometiéndose sacar de ella no sólo el alimento, sino aun cierta holgura o comodidad para sí y para los suyos. Y este afán de la voluntad nadie hay que no vea cuánto contribuye a la abundancia de las cosechas y al aumento de la riqueza de los pueblos".[3]

Nadie puede negar que la *Rerum Novarum* contiene críticas acerbas al sistema capitalista, críticas inspiradas, en algunos casos, en las fuentes más puras del cristianismo. León XIII reconoce que la sociedad está dividida en dos clases: Una inmensamente rica, otra inmensamente pobre; una dichosa, otra desdichada; una explotadora, otra explotada. Hay quienes piensan que hay frases del Pontífice que recuerdan ciertas ideas contenidas en *El Manifiesto Comunista* de Marx y Engels; y aun cuando por supuesto son mayores las diferencias entre uno y otro documento, no vamos a cometer la tontería con apoyo en uno que otro pasaje a decir que el ilustre Pontífice fue comunista, como podrían decirlo ciertos anticomunistas fanáticos e ignorantes, condotieros al servicio de embajadas extranjeras.

En resumen, lo que importa hacer notar estriba en que es obra de la maldad, de la propaganda artera y de la tergiversación de valores, pretender satanizar con la etiqueta de comunistas a numerosos hombres dignos y patriotas que no están dispuestos a ponerse de rodillas frente al Departamento de Estado, porque sería en mengua de sus convicciones, de su decoro, de su libertad de pensar.

Los Estados Unidos y la América Latina

Los países de la América Latina no han alcanzado todavía su pleno desarrollo. Son países subdesarrollados, de la perife-

[3] GOENAGA, JOSÉ, S. J.—*La Iglesia y el orden social* con una introducción del Padre J. A. de Laburu.—Quadragesimo Anno, Rerum Novarum.—Editorial Mosca Hermanos.—Montevideo.—Año 1937.—Pág. 146 y siguientes.

ria, con resabios de colonialismo. Algunos han avanzado un tanto en su proceso de industrialización: Argentina, Brasil, México, tal vez Chile y Colombia; los otros han caminado más despacio en su desenvolvimiento económico y social. Pero ninguno de nuestros países está cerca de la meta y serán necesarios grandes esfuerzos de toda índole: grandes inversiones de capitales, grandes obras de progreso social, grandes energías bien dirigidas, grandes capacidades constructivas y creadoras. Lo que quieren los países subdesarrollados de la América Latina en este momento histórico, es dejar de ser subdesarrollados, y cuanto antes mejor; lo que quieren es elevar de prisa, con urgencia inaplazable, los niveles de vida económico y cultural de las grandes masas inmensamente pobres y desoladoramente ignorantes. Para avanzar un poco en un plazo no mayor de 10 años es preciso lo siguiente:

Primero: Realizar reformas agrarias en todos los países; pero a fondo, sin mistificaciones ni engañifas, entregando al campesino la tierra para que la trabaje con su familia o en forma cooperativa con otros campesinos. Además, dándole crédito y proporcionándole los elementos de trabajo necesarios. En materia de enseñanza agrícola hay que seguir el lema mexicano: Enseñar la explotación de la tierra, no la del hombre.

Segundo: Al irse realizando con celeridad la reforma agraria, aumentará de prisa la capacidad de compra de productos industriales de un número de ciudadanos cada vez mayor. No hay que olvidar la noción elemental de que para la industrialización de un país son necesarios además del mercado, el mercader y el mercador.

Tercero: Para lograr nuestro desarrollo económico y social en el más amplio y profundo sentido del término desarrollo, en su moderna significación esencial, es menester la inversión de grandes capitales nacionales e internacionales; mas no queremos capitales de fuera con propósitos de lucro, capitales imperialistas que mengüen nuestra ya menguada independencia económica y política; porque ante el dilema de caminar de prisa siendo esclavos y caminar despacio siendo libres, preferimos lo segundo.

Cuarto: El doctor Raúl Prebisch, Secretario Ejecutivo de la Comisión Económica para la América Latina (CEPAL), calculó hace poco, que para aliviar en algo a los países subdesarrollados de nuestra América y avanzar un tanto en un plazo de diez años, se necesita una inversión de veinte mil millones de dólares

a razón de dos mil millones por año. Las grandes potencias pueden prestar esa suma para comenzar a ser pagada al concluir el decenio, sin intereses o con intereses de no más del 2% anual. ¿Cuál sería el resultado? Un progreso apreciable de nuestros pueblos en lo individual y en lo colectivo: aumento de la producción de las riquezas que ya se explotan; explotación de riquezas potenciales; intensificación de nuestro comercio exterior; construcción de nuevas vías férreas y de caminos para automóviles; obras de saneamiento, establecimiento y organización de un número cada vez mayor de escuelas primarias, secundarias y de institutos de cultura superior, etc., etc. El provecho no será solamente para la América Latina, sino también para las demás naciones como resultado de un mayor intercambio económico y cultural.

Quinto: Como medidas complementarias las inversiones extranjeras deben sujetarse a reglamentos estrictos para canalizarlas y evitar que en lugar de contribuir a nuestro desarrollo, enriqueciéndonos, contribuyan a nuestro subdesarrollo empobreciéndonos, como ha sucedido muchas veces en los últimos años con ciertas inversiones de empresas de los Estados Unidos. A propósito recordamos una cuarteta que aprendimos hace muchos años.

El señor don Juan de Robles
con caridad sin igual
hizo este santo hospital,
mas primero hizo los pobres.

Y los países latinoamericanos lo que quieren es que los inversionistas extranjeros no sigan imitando al personaje de nuestra historia.

Sexto: Es indispensable, urgente, la estabilización de los precios de nuestras exportaciones, a la vez que las naciones altamente industrializadas no se queden con la parte del león en la venta de las mercancías que tenemos necesidad de importar.

No faltará quien piense que estamos hablando de utopías, de algo imposible de realización. Nosotros no lo creemos así; porque aun los más lerdos ya se dan cuenta de que estamos en un momento crucial de la historia. Si lo que decimos no puede hacerse, es seguro que se agravará cada día más la agitación, la inconformidad, la rebeldía oculta o manifiesta que el observador más superficial advierte en los territorios más paupérrimos

del Continente Americano. Los pueblos esclavos ya no quieren ser esclavos, los pueblos hambrientos ya no quieren sufrir hambre, los pueblos explotados ya no quieren seguir siéndolo. Y a los esclavos, a los hambrientos, a los explotados no les importan gran cosa las ideologías; lo que les importa es salir de las condiciones subhumanas en que han vivido ellos y sus antecesores durante largos siglos.

Por otra parte supongamos que se lleve a cabo lo que hemos dicho, es decir, que los pueblos subdesarrollados de la América Latina mejoren un poco sus condiciones económicas y sociales en breve lapso. ¿Queremos con ello significar que van a quedar resueltos todos los problemas, que va a detenerse el tiempo, que va a eternizarse el sistema capitalista? De ninguna manera. Tenemos la más firme convicción de que el capitalismo es tan solo una etapa histórica y por lo mismo no es inmortal, aun cuando también tenemos la convicción de que no hay cortes verticales en la historia. En consecuencia el capitalismo será substituido por una nueva estructura económica, por nuevas instituciones, por fórmulas nuevas de convivencia; tal vez por un socialismo con libertad, con libertad de creer, de pensar, de escribir, de obrar; con libertad basada en la justicia, en la igualdad compatible con la naturaleza humana; en fin, todas las libertades menos la libertad de dañar al prójimo, menos la libertad del hombre para explotar a otros hombres.

Hay algo más, ya lo hemos dicho en otros escritos. Estamos presenciando la revolución tecnológica más grande de todos los tiempos: máquinas cada vez más perfectas, cerebros electrónicos, fuentes de energía casi ilimitada. Todo ello transformará en breve plazo, querámoslo o no, la organización económica, social y política de la humanidad. La guerra fría y la lucha del capitalismo contra el comunismo y del comunismo contra el capitalismo, aparecerán en el futuro como luchas estériles que harán sonreír a quienes en el siglo XXI escriban la historia de nuestro tiempo. Y al analizar las palabras, las declaraciones, las arengas y las amenazas de los estadistas de las grandes potencias, quizás se inclinen a pensar que fueron pronunciadas en un momento de demencia colectiva.

LA SEGURIDAD SOCIAL, EL SEGURO SOCIAL Y SUS REALIZACIONES EN MÉXICO

Por *Mauricio DE LA SELVA*

I

Introducción

Los alcances de la seguridad social y de su centro de funciones básico, el Seguro Social, no son productos del azar o de la espontaneidad colectiva; por el contrario, son fruto de una larga lucha, de un prolongado esfuerzo en el cual han participado, con sus mejores medios de acción, los trabajadores, los empleadores y el Estado.

Para hablar del Instituto Mexicano del Seguro Social y de sus realizaciones, que es hablar, concretamente, de la seguridad social en beneficio del pueblo de México, es necesario aludir a esa lucha histórica, así como fijar algunos conceptos previos que proporcionen una visión más amplia acerca de lo que tales hechos sociales significan. Este es un buen camino para apreciar justamente el valor de las instituciones de progreso social en los países latinoamericanos, ya que permite comprobar cómo se responde en nuestro medio a los problemas seculares del hombre y cuál es nuestro aporte de soluciones para los mismos.

Tal es lo que pretende este trabajo, en el cual, primeramente, se exponen los orígenes, fundamentos, desarrollo y concepto de la seguridad social y del Seguro Social, para luego hablar del IMSS, cuya estructura institucional es resultante de la experiencia recogida del mundo contemporáneo en lo que se refiere a garantizar la seguridad del individuo.

La política social y sus direcciones

Antes que los avances del capitalismo y el consiguiente advenimiento de nuevos esquemas intelectuales dieran al

traste con la concepción individualista, metafísica, de la naturaleza y de la sociedad, ya se concretaban diversos sistemas de ideas tendientes a desterrar, o cuando menos a atenuar los efectos de la miseria, del hambre, de la enfermedad, de la desocupación, etc.

En efecto, las sociedades esclavista y feudal, muestran diversos ensayos en ese sentido, pero fue hasta que las contradicciones implacables del capitalismo golpearon —con una fuerza nunca antes vista— el rostro de la humanidad, que apareció la *política social* dirigida a resolver, en manera científica y universal, los estragos que tanto al conglomerado como al individuo causan tales condiciones negativas de la existencia.

Se comprendió entonces claramente que no sólo la naturaleza, sino también el mismo aparato social producen en su desarrollo ciertos efectos que, en conjunto, colocan al ser humano frente a un porvenir inseguro, antes de su ocurrencia, tornándolo inhábil para procurarse los medios de subsistencia una vez ocurridos. A causas naturales como la enfermedad, la invalidez, la vejez y la muerte, vinieron a sumarse causas de orden social como la desocupación, la aglomeración obrera en viviendas infrahumanas, los salarios de hambre, etc., configurando en forma prístina el moderno concepto de la *inseguridad*, al cual se consideró imprescindible combatir en los hechos para mantener en su mayor altura las posibilidades de bonanza y progreso de la colectividad humana en el transcurso de su historia. "En las primeras edades —dice un autor moderno— la inseguridad dependía en su mayor parte de las fuerzas naturales, mientras que la imprevisión actual es una característica congénita al régimen de abundancia monopolista creado por el hombre".

Sin embargo, en un principio, la *política social* no fue la adecuada; su evolución posterior, influenciada por diversos criterios, es la que ha dado los éxitos modernos en este terreno de la lucha por dignificar al hombre. La Beneficiencia Social, la caridad y la Asistencia Pública, fueron en distintos momentos las direcciones de esa política inspiradas en el Cristianismo o el individualismo. Si bien fueron antecedentes valiosos desde el punto de vista de comprobar una actitud ante problemas similares, difirieron en sus fundamentos con respecto a la actual solución que plantea la actividad social moderna; la seguridad social, cuyo centro funcional

cada día más importante es el sistema de los Seguros Sociales.

Fundamentos de la seguridad social

El fundamento de la previsión social (de donde surge la doctrina de la seguridad social) es múltiple —dice Mario de la Cueva. En primer lugar, la nueva concepción del Derecho del Trabajo: es un derecho humano, hecho por y para el hombre y su propósito es resolver integralmente el problema de las necesidades del trabajador, quien es, según hemos afirmado insistentemente, el hombre universal, porque la vida de la sociedad debe fincarse sobre el trabajo de los hombres; las necesidades del trabajador no son solamente del presente, sino del futuro, cuando niño que reclama la preparación adecuada o cuando la adversidad o la vejez le impiden continuar el trabajo; el Derecho del Trabajo ha de atender todos los momentos, pues, de no hacerlo, sería incompleto. En segundo lugar, el nuevo concepto de la sociedad y de la solidaridad social: la idea individualista de la sociedad pierde terreno en beneficio de la vieja idea aristotélica de la Polis. La Sociedad no es creación artificial de los hombres, no es un agrupamiento en el que cada persona deba perseguir, sin consideración a las demás, su propio interés, sino un organismo natural, cuyas leyes primordiales son la ayuda, la solidaridad y la cooperación; la sociedad debe exigir de sus hombres que trabajen, pero a cambio de su trabajo les ha de asegurar el presente y el futuro; el derecho no puede limitarse a ser la norma que regule la coexistencia de los lobos, como diría Hobbes, sino que ha de promover la cooperación y la ayuda; cuando el hombre cumple con su deber, la sociedad es responsable de su presente y de su futuro. En tercer lugar, el cambio operado en la idea de la empresa: el viejo capitalismo concibió la empresa como el reino absoluto del empresario, quien en razón del derecho de propiedad y de los contratos de trabajo ejerció un dominio pleno sobre los dos factores de la producción; el trabajador no tenía más derechos que los estrictamente derivados de su contrato de trabajo, de duración efímera y de prestaciones reducidas; la empresa moderna, por obra del derecho del trabajo ha devenido una comunidad en la cual el trabajo y el capital tienen derechos propios; la empresa debe producir lo necesario para formar un fondo de reserva que permita al

empresario reparar y reponer la maquinaria, y con mayor razón, por ser más importante el factor humano, ha de asegurar al trabajador su presente y su futuro. Finalmente, y a riesgo de incurrir en repetición, el derecho del trabajo al transformarse en un haz de garantías sociales en beneficio del trabajador; impuso como una de sus partes la previsión social, y no por un capricho, sino porque la fuente única de donde puede brotar la seguridad del futuro del trabajador es la empresa, ya que el obrero no tiene más ingreso que el salario, proyectado hacia el futuro por la previsión social.

Qué es la seguridad social

Si los principios de la protección contra la miseria, la enfermedad, la vejez, el desempleo, etc., fueron en los comienzos de la moderna *política social* dirigidos a favorecer a las clases laborantes, las normas modernas de seguridad intentan extender sus beneficios a toda la población. La concepción total de la sociedad dada por la cultura moderna, impone al mismo conglomerado social la obligación de garantizar seguridad a todos sus miembros, en cumplimiento de un deber surgido del trabajo de los aptos. Si en un principio se creyó que sólo el trabajador creaba para sí derechos exclusivos y excluyentes a la seguridad, ahora se afirma que a partir de la clase obrera surge un derecho social tutelar de la seguridad, un derecho que se extiende a todas las capas de la población. De ahí que sea justa y justiciera la frase ya citada de Mario de la Cueva, cuando afirma precisamente que el trabajador es el hombre universal, pues son la vida y la labor de éste las que hacen posible el existir de la humanidad.

Recogiendo este pensamiento, la Primera Conferencia Interamericana de Seguridad Social, celebrada en septiembre de 1942, en Santiago de Chile, reconoció entre otras cosas que la Seguridad Social es fundamentalmente una economía auténtica y racional de los recursos y valores humanos que cada país debe crear para mantener e impulsar el valor material, moral, intelectual y filosófico de las generaciones activas para preparar el camino a las generaciones venideras y sostener a las generaciones eliminadas de la vida productiva.

Como casi todos los sistemas de ideas e instituciones encaminados a solucionar los problemas sociales, la seguridad social ha sido definida en múltiples sentidos y desde diversos puntos de vista. Además de los conceptos que hemos dejado apuntados, se señalarán algunos otros que, respaldados por autoridades en la materia y encerrando los elementos comúnmente aceptados en la configuración del régimen que tratamos, dejarán mejor delimitada su realidad esencial.

La Declaración de Filadelfia, para definir la seguridad social destaca especialmente el concepto de salario, como bien ausente al realizarse el riesgo supuesto por la inseguridad. El aseguramiento de un determinado ingreso es, para la apuntada Declaración, el meollo de la Seguridad Social, siempre que tal ingreso: 1º) substituya las retribuciones normales del trabajo (salario) cuando éstas queden interrumpidas por paro, enfermedad o accidente; 2º) permita retirarse del trabajo al llegar a una edad específicamente determinada; 3º) supla la pérdida de recursos necesarios para la vida, motivada por el fallecimento de la persona que en la familia trabaja para proporcionarlos; y 4º) atienda los gastos extraordinarios en circunstancias especiales y también determinadas.

Abraham Epstein y Arthur Altmeyer dan una definición que se ha hecho típica dentro de ciertas doctrinas, a pesar de su indudable vaguedad y de su planteamiento abstracto y subjetivo. Dicen los tratadistas norteamericanos que la seguridad social es el deseo universal de todos los seres humanos por una vida mejor, comprendiendo como "vida mejor" la liberación de la miseria, la salud, la educación, las condiciones decorosas de vida, y, principalmente, el trabajo adecuado y seguro. Con la rápida institucionalización de la Seguridad Social esta definición ha dejado de tener la importancia de antes.

Más concreta es la definición que de seguridad social da el profesor Ernesto Krotoschin en su obra *Instituciones del derecho del trabajo,* pues en lugar de introducir elementos tan poco concretos como "el deseo", habla de las iniciativas espontáneas o estatales dirigidas a aminorar la inseguridad y el malestar de los económicamente débiles, fuera del trabajo, en el conjunto de las cuales, es decir, de las iniciativas, encuentra la razón de ser de la seguridad social. Además agrega que la forma principal de ese conjunto es el

Seguro Social. Esta definición es valiosa, porque distingue la actividad oficial de la privada ante el problema de la seguridad, asimismo porque fija, cuando alude a los "económicamente débiles, fuera del trabajo", el campo humano de acción del régimen que nos ocupa.

El maestro mexicano citado al principio de este trabajo afirma que la seguridad social es la idea de la previsión social y, en consecuencia, la del derecho del trabajo, proyectadas a la humanidad. Por otra parte introduce oportunos conceptos filosóficos, pues aclarando aún más su pensamiento al respecto, dice que la Seguridad Social es la idea de la Justicia —de la Justicia Social— que se abre paso. Considera que la previsión social es la política e instituciones que se proponen contribuir a la preparación y educación del trabajador, facilitarle una vida cómoda e higiénica y asegurarle contra las consecuencias de los riesgos naturales y sociales, susceptibles de privarle de su capacidad para trabajar y, por lo tanto, para obtener ganancia.

William Beveridge le da al problema de la seguridad social un carácter internacional (carácter que se ha confirmado con la práctica de las modernas organizaciones de Estados), afirmando que su finalidad es la de proporcionar a cada individuo, durante el transcurso de su existencia, los elementos necesarios para conducir una vida que corresponda a la dignidad de la persona humana. En el llamado *Plan Beveridge* se especifican las bases de la Seguridad Social: la oportunidad de trabajo productivo, la tenencia de ingresos suficientes para estar a cubierto de la indigencia cuando por cualquier razón involuntaria no se pueda trabajar, la salubridad y la educación.

Con estos antecedentes conceptuales ya es posible concretar y puntualizar los elementos esenciales de la seguridad social moderna; intentémoslo:

a) La seguridad social es un régimen de previsión, surgido del derecho del trabajo y tendiente a la universalización desde dos puntos de vista: el de los individuos que protege (todas las capas sociales) y el de los riesgos que cubre (todos los riesgos). Al revés de la beneficencia, la caridad o la asistencia pública, el Régimen de Seguridad Social no es simplemente reparativo, o sea, no espera que el acontecimiento negativo se produzca para ejercer su acción.

b) Este régimen, producto de las nuevas concepciones sociales, es un derecho del hombre, adquirido por el mero hecho de su existencia en el seno de la colectividad.

c) Como consecuencia de lo anterior, debe tener un carácter obligatorio y constituir por lo tanto un fin público de todos los Estados. Se trata de un problema internacional que atañe por igual a todos los individuos de la humanidad sin distinción de razas, sexo, nacionalidad, condición social, etc.

d) Este régimen deberá sostenerlo el Estado o la empresa, o ambos conjuntamente, por una parte; y los trabajadores, por otra. Vale recordar que cada vez se afirma más la norma de excluir a estos últimos de la aportación base de la seguridad, dejándola como exclusiva carga de la empresa y el Estado.

e) Finalmente la Seguridad Social encuentra su fundamento de realización en el régimen de los Seguros Sociales, cada día más importante.

Esta dirección —que procuramos dejar perfilada— de la *política social,* y que hemos llamado "seguridad social", no ha sido aceptada, sin embargo, unánimemente. Fuera de las protestas originadas en concepciones liberales, fuera de la oposición surgida en sectores patronales y obreros, en su caso, por la imposición de las cuotas de sostenimiento respectivas, el tema de la seguridad social fue, en determinado momento, un tema polémico. El principal ataque lanzado contra la seguridad social consistió en calificarla como un conjunto de normas e instituciones de corte netamente capitalista que, usando métodos paliativos contra las lacras sociales, tenía como verdadera finalidad de desorientar a las masas trabajadoras y perpetuar así el sistema capitalista y, por ende, la explotación del hombre por el hombre. Sin embargo, es una realidad innegable que el régimen de la seguridad social cuenta hoy con un amplio respaldo, inclusive de parte de Estados que teniendo una organización de tipo democrático-popular, socialista o comunista, participan en el concierto de la Organización de las Naciones Unidas y que, en los países donde lo han adoptado, son múltiples los beneficios reales que han llevado hacia las grandes mayorías de la población.

Prueba de esta afirmación son los siguientes documentos que implícitamente así lo reconocen:

La Carta Constitutiva de las Naciones Unidas abre las puertas a la seguridad social, reconociendo que las raíces de la inestabilidad política son la pobreza, la enfermedad, la opresión, la falta de libertad, la ignorancia, la inseguridad y la mala inteligencia entre las naciones; por todo ello acuerda:

"Reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad o el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres; promover el progreso social y elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad".

La Declaración Universal de los Derechos del Hombre es aún más concreta al afirmar en sus Arts. 22, 23 y 25, lo siguiente: 1º) Toda persona como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensable a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad; 2º) Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo, y a la protección contra el desempleo. 3º) Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial, la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica, y los servicios sociales necesarios. Tiene derecho asimismo a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez u otros de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad.

Y finalmente, la Organización de Estados Americanos (OEA) en la Carta de Bogotá (Carta Constitutiva) recoge las siguientes normas conexas con el problema de la seguridad social:

1º) Los Estados Miembros (de la OEA) convienen en cooperar entre sí a fin de lograr condiciones justas y humanas de vida para toda la población.

2º) La cooperación económica es esencial para el bienestar y prosperidad comunes a los pueblos del continente.

Los Estados Americanos reclaman los derechos fundamentales de la persona humana.

3º) Toda persona tiene derecho a la seguridad social que la proteja contra las consecuencias de la desocupación, de la vejez y de la incapacidad que, proveniente de cualquier causa ajena a su voluntad, la imposibiliten física o mentalmente para obtener los medios de subsistencia.

Es de hacer notar que, como bien lo dice Miguel García Cruz en su obra *La seguridad social,* estas normas, al quedar consagradas en la Carta Constitutiva de la OEA, pasan a tener carácter de normas constitucionales en varios de los Estados Miembros de la Organización.

El Seguro Social como Centro de la Seguridad Social

La seguridad social se ha concretizado en diferentes países y múltiples instituciones que, de acuerdo con los criterios particulares, han oscilado entre la Reforma Agraria y trabajos de colonización rural, entre los planes de construcción masiva de viviendas y la reforma urbana, entre oficinas de empleo y la promoción de escuelas técnicas, profesionales y de desarrollo de la producción; pero cada vez con mayor poder de absorbencia el sistema de los Seguros Sociales se perfila como el centro de la seguridad social. Actualmente los Gobiernos de los países más avanzados en la materia, México entre ellos, procuran mediante los Seguros Sociales, a más de cubrir los riesgos tradicionales (vejez, enfermedad, desempleo, etc.), llevar adelante grandes planes de vivienda popular; impulsan instituciones propias de la Reforma Agraria, controlan las oficinas de colocación; crean y mantienen centros educativos de diversa índole; emprenden planes de salubridad pública; convirtiéndose los Seguros Sociales en el punto principal conjuntivo respecto a los intereses de los trabajadores, las empresas y el Estado.

Qué es el Seguro Social

A esta altura del presente trabajo se hace necesario delimitar el contenido del Seguro Social, no sin antes apuntar algunas de las muchas definiciones emitidas por autores reconocidos.

El tratadista argentino Daniel Antokoletz, por ejemplo, escribe: "El Seguro Social tiene por objeto proteger a los empleados u obreros y sus familiares contra la interrupción temporal o cesación definitiva del trabajo, a consecuencias de accidente, enfermedad, maternidad, paro forzoso, invalidez, vejez o muerte". Como se ve, se trata de una definición de tipo objetivo, construida con elementos materiales, desde el punto de vista del objeto del Seguro Social.

Por su parte, Gustavo Arce Cano, en su obra *Los seguros sociales en México,* da una definición de carácter jurídico desde el terreno del derecho del trabajo, considerando preeminente como elemento definidor del régimen, la existencia de una institución pública que lo haga valer. En efecto, este autor dice que el Seguro Social es el instrumento jurídico del derecho del trabajo —Derecho Obrero, le llama él— por medio del cual una institución pública (en el caso de México el IMSS) queda obligada, a causa de una cuota o prima que pagan los patronos, los trabajadores y el Estado, o sólo alguno o algunos de éstos, a entregar al asegurado o beneficiarios, que deben ser elementos económicamente débiles, una pensión o un subsidio, cuando les suceda efectivamente uno de los riesgos profesionales o siniestros de carácter social, previstos por la ley.

En la doctrina europea se ha definido el Seguro Social como las providencias o provisiones impuestas en la actualidad por la ley, con las cuales, al igual que en el seguro privado, mediante el pago de una cuota pequeña por cada uno de los asegurados (que son personas para las cuales el trabajo constituye la fuente básica de subsistencia) quedan éstos garantizados contra los acontecimientos que disminuyan o supriman la capacidad de trabajo, prestando un adecuado socorro en el caso de que tales acontecimientos se verifiquen. La corriente europea de pensamiento sobre el Seguro Social y la seguridad social da siempre definiciones objetivas, descriptivas incluso, que sirven mucho para delinear los conceptos sobre las instituciones que se tratan y que, lo hemos sugerido antes, en América aún son objeto de consideraciones vagas y subjetivas.

En la doctrina mexicana, hay acuerdo de aceptar que el Seguro Social es la parte de la previsión social obligatoria tendiente a prevenir o compensar a los trabajadores ante la pérdida o disminución de su capacidad de ganancia, como

resultado de la realización de los riesgos naturales y sociales a que están expuestos; actividad que se realiza bajo la administración o vigilancia del Estado.

De todos estos conceptos podemos extraer los elementos del Seguro Social. Ensayamos los siguientes:

1) El Seguro Social, una de las formas del Seguro, ha tomado los métodos y los procedimientos del Seguro Privado, aunque difiere de éste por su carácter obligatorio, por su calidad de servicio público, por su falta de finalidad lucrativa, etc.

2) El Seguro Social es la parte más importante de la Previsión Social, por ende participa de los caracteres del derecho del trabajo moderno, o sea, de ese conjunto de normas que cada día se perfilan más como derecho social.

3) El Seguro Social es una organización económico-legal dirigida o vigilada por el Estado, que garantiza a los sujetos, a los cuales se extiende contra los riesgos naturales y sociales, compensándolos en la pérdida de su capacidad de trabajo y ganancia.

4) La base económica del Seguro Social, como de la seguridad social, en la medida que se conserven las formas de la propiedad privada y la libre empresa, está formada por cuotas aportadas por los trabajadores, los patronos y el Estado, o por sólo algunos o alguno de éstos.

Breve historia del Seguro Social

ALFREDO Manes, en su *Historia general del seguro,* dice que la verdadera historia de éste se divide en tres grandes períodos: uno, de mediados del siglo XIV hasta fines del siglo XVII, durante el que se crea la póliza del Seguro; otro, que abarca el siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX en que se fundan las compañías aseguradoras; y el tercero, que corresponde a la época de la explotación del Seguro en gran escala y del Seguro Social.

En la Edad Media, coinciden los tratadistas en decir, la historia del Seguro Social, se ve aparejada con la del Seguro Mercantil, sin diferenciarse mayormente dentro de la institución del Seguro en general. Para el caso, en los antiguos gremios es posible señalar una serie de normas en virtud de las cuales la organización se compromete a indem-

nizar hasta un cierto límite a sus miembros por los daños acontecidos por causa de incendio, inundación o robo. "En el siglo XI —dato que expone Mario de la Cueva— se sabe de un gremio inglés que percibe cuotas para el enterramiento de sus socios". Y en Dinamarca se organizaban colectas para redimir de la cautividad a los agremiados que por distintas razones, delitos, deudas o guerra, hubiesen perdido su libertad.

Federico Bach dice que "encontramos en la Edad Media, especialmente bajo el sistema gremial, instituciones que tienden a satisfacer las necesidades de previsión social en forma de cajas para enfermedades, ayudas de entierro, etc. . ."

Pero es hasta el siglo XIX cuando el Seguro Social alcanza ya sus caracteres fundamentales. "Antes que cualesquiera otros, los mineros de Alemania tenían ya su organismo de Seguro Social en el famoso Seguro Minero —sigue diciendo Bach. En el año de 1854, en una época en que las luchas obreras ya habían llamado la atención del mundo, se expide una legislación especial, dándole carácter obligatorio a las cajas del Seguro Minero.

La organización de los Seguros Sociales, luego de estos antecedentes puede asegurarse que es obra de Alemania y, fundamentalmente, de la gestión del Canciller Bismark. El Emperador Guillermo I, anunció en un mensaje la creación del Seguro Social, extendiéndose a partir de entonces en forma progresiva. Así, en 1883, se creó el seguro de enfermedades, que abarcó al de maternidad; en 1884 el de accidentes de trabajo; en 1889 el de vejez e invalidez y en 1911 se recopilaron estas disposiciones en el Código Federal de Seguros Sociales de Alemania y se extendieron los beneficios legales del seguro a los empleados y a los indigentes y desocupados. Después de la Primera Guerra Mundial, en 1923, se promulgó la Ley del Seguro Social de los mineros y el 11 de agosto de 1927, con el apoyo de la Constitución de Weimar, la Ley de Seguro Social contra el paro forzoso.

Los Seguros Sociales difieren substancialmente de todas las técnicas de protección experimentadas hasta antes de 1883 —apunta Miguel García Cruz—, pues se organizaron con características distintas que los hicieron diferenciarse de los regímenes ensayados hasta entonces. Estos rasgos distintivos son: 1) Campo de aplicación obligatorio, con contingencias determinadas y protección a la población económica-

mente débil y asalariada; 2) Determinación de las contingencias cubiertas; 3) Financiamiento y organización administrativa tripartita con base de aplicación territorial, descentralizada del poder público; 4) Sólida estructura financiera y actuarial; y 5) Una política de inversiones normada por los principios de seguridad, rendimiento, liquidez y utilidad social.

A partir de entonces, los Seguros Sociales se han extendido con gran rapidez y han pasado a formar la institución más importante dentro de los planes de Seguridad Social, tendiendo incluso a absorber toda su acción.

Historia del Seguro Social en México

FRUTO de una larga y concienzuda labor es el Seguro Social en México y su organismo realizador, el Instituto Mexicano del Seguro Social. La Revolución Mexicana fue el gran acontecimiento creador de las condiciones para su existencia; antes de tal transformación social no se encuentra ningún antecedente directo. (Aun cuando es necesario decir que en lo referente a la seguridad social, en su sentido amplio, México ha venido realizando una obra desde los días de la Independencia. En el primer tomo de la obra *México y la seguridad social,* publicada por el IMSS, se lee: "No se debe olvidar que Hidalgo promulgó la libertad de los esclavos, lo que presuponía la igualdad civil y el sometimiento a las mismas condiciones y garantías jurídicas de trabajo de los hombres, primordial avance hacia la seguridad. Se conservaron además las mismas tendencias y tradiciones que inspiraron los montepíos del Estado Español, implantados en el período colonial; se ha mantenido el interés por las jubilaciones de los servidores públicos y las pensiones de supervivencia").

La primera disposición que se conoce en el Derecho Mexicano sobre Seguro Social, está contenida en la Ley del Estado de Yucatán, que en su Art. 135 expresa:

> El Gobierno fomentará una asociación mutualista en la cual se asegurarán los obreros contra los riesgos de la vejez y muerte.

El Art. 123 de la Constitución de 1917, al principio se refería a la utilidad social del establecimiento de cajas de seguros, de invalidez, de vida, de cesación involuntaria del trabajo, de accidente, etc., y pese a que dejaba tales seguros en carácter potestativo, abrió las puertas al advenimiento de sus instituciones. La reforma de septiembre de 1929 a la fracción respectiva del Art. 123, permitió la creación del Seguro Social con carácter obligatorio.

El Presidente Obregón, en 1921, elaboró el primer proyecto de Ley del Seguro Social que aún cuando no llegó a promulgarse tiene en su favor el mérito de haber servido para canalizar una corriente de opinión pública favorable en torno del Seguro Social.

El 12 de agosto de 1925 se promulgó la Ley General de Pensiones Civiles de Retiro, antecedente muy importante, y por vía directa, del Seguro Social.

El 13 de noviembre de 1928 se creó el Seguro Federal del Maestro.

En el proyecto del Código Portes Gil, de 1929, se tornó al sistema de las leyes de los Estados, autorizándose a los patronos a contratar Seguros Sociales en los referente a los riesgos profesionales.

La Secretaría de Industria, a su vez, presentó al Congreso de la Unión, un proyecto de Ley del Trabajo, en que se implantaba el Seguro Social, pero no fue aprobado.

El 27 de enero de 1932, cuando la crisis mundial azotaba Latinoamérica, el Congreso decretó en el sentido de otorgar facultades extraordinarias al Presidente de la República, para que en un plazo que expiraba en agosto de ese mismo año, expidiera la Ley del Seguro Social Obligatorio. Pero no llegó a realizarse entonces.

En el Proyecto de Ley del Trabajo y Previsión Social de 1934 —dice Mario de la Cueva— se fijaron las bases para el establecimiento del Seguro Social, pero tampoco llegó a dictarse la ley.

El 27 de diciembre de 1938 el Presidente Lázaro Cárdenas, envió a la Cámara otro Proyecto de Ley de Seguros Sociales, cubriendo los riesgos de enfermedades y accidentes de trabajo, enfermedades no profesionales, maternidad, vejez e invalidez y desocupación, pero tampoco fue aprobado y corrió la suerte de todos los proyectos anteriores.

Al tomar posesión de la Presidencia de la República el

general Avila Camacho —se lee en la obra *México y la seguridad social,* ya mencionada— solemnizó el compromiso que significara la fracción XXIX del Art. 123 de la Constitución, al decir: "toda conciencia libre de prejuicio que reflexione en que un país no puede realizar grandes y nobles aspiraciones sin haber elevado a las masas a la dignidad de sus derechos, a la conciencia de su fuerza y de su responsabilidad, llegará a la conclusión de que la Revolución Mexicana ha sido un movimiento social guiado por la Justicia Histórica, que ha logrado conquistar para el pueblo, una por una de sus reivindicaciones esenciales. Cada nueva época reclama una renovación de ideales. El clamor de la República entera demanda ahora la consolidación material y espiritual de nuestras conquistas sociales en una economía próspera y poderosa. Demanda una era de construcción, de vida abundante, de extensión económica. No olvidemos que nuestros grandes ideales de justicia colectiva están muy lejos de haberse logrado: el desempleo y los bajos salarios que existen en nuestro país reclaman las oportunidades de una vida digna... Todos ellos desde luego asumen el propósito que yo desplegaré con todas mis fuerzas de que un día próximo las leyes de Seguridad Social protejan a todos los mexicanos en las horas de adversidad, en la orfandad, en la viudez de las mujeres, en la enfermedad, en el desempleo, en la vejez, para substituir este régimen secular que por la pobreza de la nación hemos tenido que vivir". El quince de enero de 1943 se publicó en el Diario Oficial la Ley del Seguro Social. El catorce de mayo del mismo año, se publicó su reglamento en lo referente a la inscripción de patronos y trabajadores, funcionamiento de la Dirección General del Instituto y sesiones del Consejo Técnico.

La Ley y el Instituto Mexicano del Seguro Social

LAS fuentes del Seguro Social en México son la Constitución, la Ley del Seguro Social y los contratos de trabajo.

El organismo que se encarga de realizar los fines del régimen que se expone, es el Instituto Mexicano del Seguro Social, que es un organismo público descentralizado.

La Ley del Seguro Social

LA Ley del Seguro Social consta de 142 artículos, fuera de los diez transitorios, y está dividida en diez capítulos que tratan de los temas siguientes:

El Capítulo I, "Disposiciones Generales", define el carácter del Seguro Social como un servicio público nacional obligatorio, y establece el Instituto Mexicano del Seguro Social, organismo descentralizado, con domicilio en la ciudad de México y con personalidad jurídica propia, que se encargará de la organización y administración del Seguro Social, fijando además los riesgos que cubre; ellos son:

Accidentes de trabajo y enfermedades profesionales; enfermedades no profesionales y maternidad; invalidez, vejez, muerte y cesantía en edad avanzada.

Las personas protegidas por el Seguro, que asimismo se señalan en este capítulo, serían las siguientes:

Las que se encuentran vinculadas a otras por un contrato de trabajo, cualquiera que sea la personalidad jurídica o la naturaleza económica del patrón y aun cuando éste, en virtud de una ley especial, se encuentre exento del pago de impuestos, derechos o contribuciones en general; los que presten sus servicios en virtud de un contrato de aprendizaje; los miembros de sociedades cooperativas de producción; de administraciones obreras y mixtas, ya sea que estos organismos funcionen como tales conforme a derecho o solamente de hecho.

Se señala también en este capítulo la pérdida del derecho a las prestaciones del Seguro, para las personas penadas corporalmente por más de treinta días y con motivo de delitos intencionales, agregándose además lo referente a la inembargabilidad de las pensiones y subsidios, salvo caso de obligación alimenticia; y a los anticipos y préstamos a cuenta de pensiones.

El Capítulo II, "De los salarios y de las cuotas", define el salario, agrupa los trabajadores de acuerdo con el monto de dicho salario, detallando las obligaciones del patrón y los obreros en cuanto a la entrega de las cuotas, con señalamiento de las responsabilidades correspondientes.

El Capítulo III, "Del Seguro de Accidentes de Trabajo y Enfermedades Profesionales", considera como accidentes de trabajo los sucedidos en circunstancias y con caracterís-

ticas que especifican la Ley Federal del Trabajo, así como aquellos que ocurran al trabajador durante el traslado hacia su domicilio y desde el lugar en que desempeña su trabajo y viceversa. Asimismo, hay remisión a la Ley Federal del Trabajo, en lo referente a la calificación de las enfermedades profesionales.

Las prestaciones a las cuales tendrá derecho el asegurado, en ambos casos son las siguientes:

I) Asistencia médica, quirúrgica y farmacéutica, hospitalización y aparatos de prótesis y ortopedia que sean necesarios.

II) Si el accidente o la enfermedad incapacitan al asegurado para trabajar, éste recibirá mientras dure la inhabilitación, el 100% de su salario.

III) Si la incapacidad declarada es *parcial permanente,* el asegurado recibirá una pensión calculada conforme a la tabla de valores de incapacidad, contenida en la Ley Federal del Trabajo, tomando como base el monto de la pensión que correspondería a la *incapacidad total permanente.*

Además se concede al asegurado, en todo caso de incapacidad permanente, la pensión correspondiente, en carácter provisional, por un período de adaptación de dos años, señalándose las prestaciones que se harán en caso de muerte, por accidente o enfermedad profesional, a los encargados del funeral, y a los dependientes del difunto.

El Capítulo IV indica asimismo las prestaciones otorgadas por el Seguro de enfermedades no profesionales y maternidad, señalando asistencia, subsidio en dinero, internación para convalecientes, etc., para el asegurado, la cónyuge o compañera, los hijos menores de dieciséis años y el padre y la madre si vivieren en el hogar del asegurado. El plazo máximo de la atención y el subsidio es de cincuenta y dos semanas, prorrogable, en caso de persistencia de la enfermedad, por veintiséis semanas más. También señala este capítulo las prestaciones a que tiene derecho la mujer asegurada durante el embarazo, el alumbramiento y el puerperio, tales como asistencia obstétrica, subsidio en dinero durante cuarenta y dos días antes y cuarenta y dos días después del parto; ayuda para lactancia, y canastilla después del nacimiento. La esposa o la compañera del asegurado tendrá igualmente derecho a estas prestaciones.

El Capítulo V trata de los seguros de invalidez, vejez,

cesantía, y muerte, señalando a quienes se considera inválidos y los requisitos a cubrir para recepcionar las prestaciones del Seguro de vejez, así como las prestaciones de viudez, de orfandad y de ayuda matrimonial.

El Capítulo VI se ocupa de la "Continuación Voluntaria del Seguro Obligatorio", y también del Seguro Facultativo y de los Seguros Adicionales. El primer caso corresponde al asegurado con más de cien cotizaciones que, al ser dado de baja, tiene derecho a continuar voluntariamente sus seguros conjuntos o únicamente el de invalidez, vejez y muerte, cubriendo las cuotas obrero-patronales correspondientes. Seguros facultativos y adicionales podrán ser contratados por el Instituto Mexicano del Seguro Social.

El Capítulo VII alude a la Organización del Instituto Mexicano del Seguro Social, de la que hablaremos adelante con amplitud.

El Capítulo VIII señala lo referente a la inversión de las reservas con que cuenta el IMSS. En el Art. 124 se expresa que tal inversión se realizará con rendimiento, seguridad y liquidez, mientras el 125 complementa diciendo que en iguales circunstancias sobre seguridad y rendimiento se preferirá la inversión que garantice mayor utilidad social; las reservas serán invertidas, según el articulado de este capítulo, de acuerdo con la siguiente distribución: hasta un quince por ciento en bonos o títulos emitidos por el Gobierno Federal, Estados, Distrito o Territorios Federales, municipios, instituciones nacionales de Crédito o entidades encargadas del manejo de servicios públicos, garantizados debidamente. Hasta un ochenta por ciento en la adquisición, construcción o financiamiento de hospitales, sanatorios, maternidades, dispensarios, almacenes, farmacias, laboratorios, casas de reposo, habitaciones para trabajadores y demás muebles e inmuebles propios para los fines del Instituto. El cinco por ciento restante y todas las cantidades disponibles para inversión, lo serán en préstamos hipotecarios y en acciones, bonos, valores de los que se han apuntado antes (bonos o títulos del Gobierno Federal, de los Estados, etc.), de instituciones nacionales de crédito o sociedades mexicanas.

El Capítulo IX señala las normas para dirimir casos de controversia en la aplicación del régimen del Seguro y el Capítulo X trata de las responsabilidades y de las sanciones. Hay además diez artículos transitorios, el primero de

los cuales deroga todas las disposiciones que se opongan a la Ley del Seguro Social.

El Instituto Mexicano del Seguro Social

En la exposición de motivos de la Ley del Seguro Social se dijo: "Para la organización y administración del sistema (de los Seguros Sociales) se crea una institución de servicio público descentralizado, con personalidad jurídica propia y libre disposición de su patrimonio, que se denominará Instituto Mexicano del Seguro Social. Se encomendó la gestación del sistema a un organismo descentralizado porque ofrece, respecto al centralizado, ventajas y consideración entre las que se encuentran: 1) Una mayor preparación técnica en sus elementos directivos, surgida de la especialización; 2) Democracia efectiva en la organización del mismo, pues permite a los directamente interesados en su funcionamiento intervenir en su manejo; 3) Atraer donativos de los particulares, que estarán seguros de que, con los mismos se incrementará el servicio a que los destinan, sin peligro de confundirse con los fondos públicos; 4) Inspirar una mayor confianza a los individuos objetos del servicio".

La ley señala al Instituto Mexicano del Seguro Social, como funciones específicas las siguientes: administrar las diversas ramas del Seguro Social; invertir los fondos de acuerdo con las disposiciones correspondientes; recaudar las cuotas y demás recursos del Instituto; satisfacer las prestaciones establecidas por el régimen de los Seguros Sociales en México, o sea, por la Ley del Seguro Social; realizar toda clase de actos jurídicos y celebrar los contratos que requiera el servicio; adquirir los bienes muebles e inmuebles dentro de los límites legales; establecer farmacias, casas de recuperación y de reposo, y escuelas de adaptación sin sujetarse a las condiciones, salvo las sanitarias, que fijen las leyes y los reglamentos respectivos para empresas privadas de esa naturaleza; organizar sus dependencias y fijar la estructura y funcionamiento de las mismas; difundir conocimientos y prácticas de previsión social; expedir sus reglamentos interiores; y las demás que le atribuyen la ley y los reglamentos existentes en México sobre la materia.

Para realizar estos importantes fines, concretados en una labor verdaderamente amplia y multiforme, el IMSS ha

desarrollado una organización eficaz que trabaja por medio de sus respectivos órganos. Estos son:

La Asamblea General,
el Consejo Técnico,
la Comisión de Vigilancia
y el Director General.

La Asamblea General es la autoridad suprema del Instituto y está integrada por treinta miembros: diez por el Ejecutivo Federal, diez por las organizaciones patronales y diez por las organizaciones de trabajadores. Los miembros de la Asamblea durarán en su cargo seis años, y podrán ser reelectos. Este organismo deberá reunirse, ordinariamente: una vez al año; extraordinariamente: cuando sea necesario.

El Consejo Técnico es el representante legal y el administrador del Instituto. Está formado por doce miembros (cuatro por el Estado, cuatro por los patronos y cuatro por los trabajadores) y doce suplentes, designados por los representantes respectivos de los sectores de la Asamblea General. El Consejo Técnico estará presidido por el Director General, quien representará en el seno de aquél al Estado. Los consejeros desempeñarán sus cargos durante seis años, pudiendo ser reelectos.

La Comisión de Vigilancia es designada por la Asamblea General y consta de seis miembros, los cuales durarán también seis años en sus funciones y podrán asimismo ser reelectos. Habrá dos miembros titulares y dos suplentes por cada uno de los sectores patronal, obrero o estatal.

El Director General debe ser nombrado por el Presidente de la República. Esta designación deberá siempre recaer —según el Art. 114 de la Ley— en un mexicano por nacimiento, de reconocida honorabilidad y capacidad técnica, pudiendo ser destituido solamente por el mismo Primer Magistrado, en caso de causas graves.

La Asamblea General deberá discutir anualmente para su aprobación o modificación, el estado de ingresos y egresos, la memoria, el plan de labores y el informe de la Comisión de Vigilancia. Cada tres años la propia Asamblea discutirá los balances del Consejo Técnico.

El Consejo Técnico decidirá sobre toda clase de inversiones de los fondos del Instituto; resolverá sobre todas las operaciones excepto aquellas que por su importancia ameriten acuerdo expreso de la Asamblea General; establecerá

o clausurará como dependencias directas del Instituto, las delegaciones regionales, estatales o locales de Seguridad Social; convocará para Asamblea General ordinaria o extraordinaria; discutirá o, en su caso, aprobará, el presupuesto de egresos y el plan de trabajos que elabore la Dirección General; expedirá reglamentos interiores; concederá, rechazará y modificará pensiones; nombrará y removerá los Subdirectores, Jefes de Departamento, Delegados Regionales, Estatales y locales, etc., etc.

La Comisión de Vigilancia, por su parte, deberá vigilar las inversiones que se hagan de acuerdo con la Ley y los Reglamentos; practicará la auditoría de los balances contables y comprobará los avalúos en los bienes materia de operaciones del Instituto; sugerirá mejoras a la Asamblea y el Consejo Técnico; en casos graves y bajo su responsabilidad, convocará para Asamblea General Extraordinaria, etc.

El Director General presidirá las sesiones del Consejo Técnico y de la Asamblea General; ejecutará los acuerdos del propio Consejo; representará al IMSS ante las autoridades administrativas y judiciales; presentará anualmente al Consejo el estado de ingresos y egresos, la memoria del ejercicio fenecido y el plan de trabajo para el siguiente; presentará cada tres años al Consejo el balance actuarial y contable; nombrará y removerá, de acuerdo con el Reglamento de la Ley, a los empleados subalternos proponiendo al Consejo la designación o destitución de los Subdirectores, Jefes de Departamento y Delegados Regionales, Estatales y locales; etc.

SINTESIS DE TODO EL SISTEMA

DATOS GENERALES

1.—*Al 31 de diciembre de 1960, el Régimen Obligatorio del Seguro Social se hallaba implantado en:*

168 Municipios de las 29 Entidades Federativas
2 Delegaciones en los dos Territorios Federales
12 Delegaciones del D. F., y
1 Ciudad de México.

2.—*Campo de Aplicación*

La Ley del Seguro Social comprende las siguientes categorías de asegurados:

a.—Los trabajadores asalariados urbano y del campo
b.—Los miembros de Sociedades Cooperativas de Producción
c.—Los miembros de Sociedades Locales de Crédito Agrícola (Colonos)
d.—Los miembros de Sociedades Locales de Crédito Ejidal (Ejidatarios)
e.—Los trabajadores estacionales del campo
f.—Los trabajadores independientes

3.—*Dependientes Amparados* (Familiares a cargo)

g.—Las esposas o compañeras
h.—Los hijos menores 16 años
i.—Los padres que dependen económicamente de los participantes

4.—*Riesgos Cubiertos*

La Ley del Seguro Social establece los siguientes Ramos del Seguro:

A.—Enfermedades No Profesionales y Maternidad (E. G. M.)
B.—Accidentes de Trabajo y Enfermedades Profesionales (R. P.)
C.—Invalidez, Vejez y Muerte y (I. V. C. M.)
D.—Cesantía en Edad Avanzada (C)

5.—*Financiamiento*

La Ley Mexicana ha adoptado los siguientes Sistemas Financieros:

1.—Para A) el Sistema de Reparto precalculado
2.—Para B) el Sistema de Reparto para las prestaciones en especie y en dinero de corto plazo; y el de Cobertura de Capitales para las prestaciones en dinero a largo plazo.
3.—Para C) y D), el Sistema de Capitalización colectiva a prima media, con acumulación mínima.

Las primas de financiamiento, expresadas en por ciento de los salarios, se ofrecen en el siguiente cuadro, según contribuyente:

Ramo de Seguro	Patrón	Trabajador	Estado	Sumas
R. P. (o) . .	1.85			1.85
E. G. M. . .	4.50	2.25	2.25	9.00
I. V. C. M. .	3.00	1.50	1.50	6.00
Sumas	9.35	3.75	3.75	16.85

(o) Para el Ramo del Seguro de Accidentes de Trabajo y Enfermedades Profesionales (Riesgos Profesionales) la Ley establece tarifas diferenciales, según la actividad de la empresa; el siguiente cuadro expresado en por cientos del salario, corresponde al grado medio de cada clase:

Clases	Primas
I	0.225
II	0.675
III	1.800
IV	3.375
V	5.625

6.—*Aplicación Gradual de la Ley*

A partir del 1º de enero de 1944 se inició la implantación del Régimen Obligatorio del Seguro Social, aplicándose gradualmente la Ley tanto en lo que se refiere a la extensión geográfica como a las categorías de participantes directos.

Por razones de índole administrativa, el Régimen se limitó desde 1944 hasta 1954, a estas categorías:

a.—Los trabajadores asalariados urbanos de carácter permanente, de la Industria, los Transportes, el Comercio y la Banca; sin comprender a los trabajadores al Servicio del Estado, a los petroleros, mineros y ferroviarios, que se rigen por disposiciones específicas.

b.—Los miembros de Cooperativas de Producción.

Implantado en el D. F., que comprende 12 Delegaciones y la Ciudad de México, se ha extendido gradualmente hasta comprender actualmente las 29 Entidades Federativas y los dos Territorios Federales.

A partir de 1954 se amplió el Campo de Aplicación, incorporándose a los trabajadores del Campo, cuyo Reglamento comprende las siguientes categorías:

c.—Los asalariados del campo, de carácter permanente
d.—Los trabajadores estacionales del campo
e.—Los miembros de las Sociedades Locales de Crédito Ejidal (Ejidatarios)
f.—Los miembros de las Sociedades Locales de Crédito Agrícola (Colonos)

La aplicación hecha con carácter experimental comprendió inicialmente dos circunscripciones Territoriales, extendiéndose gradualmente hasta comprender actualmente 11 Entidades Federativas donde opera en 63 Municipios.

A partir de 1955, el Régimen se extendió —en forma de Rama Nacional— a todos los trabajadores de las Instituciones de Crédito, Auxiliares y de Fianzas de todo el país, incluyendo los Municipios donde no existe implantado para las otras categorías de trabajadores.

A partir de 1960 se reglamentó la incorporación de los trabajadores Eventuales y Temporales Urbanos, que incluyen a los trabajadores de la Industria de la Construcción.

7.—*Aplicación Diferida*

Hasta la fecha no han sido incorporadas las siguientes categorías:

a.—Trabajadores de empresas de tipo familiar
b.—Domésticos y a domicilio.
c.—Independientes

Tampoco se ha iniciado la operación de:

d.—Los Seguros Adicionales, y
e.—Los Seguros Facultativos.

DATOS ESTADÍSTICOS

1.—*Población amparada*

	Asegurados	Familiares	Suma
1944	136 741	218 786	355 527
1960 (x)	1 300 000	2 200 000	3 500 000

(x) Dato preliminar.

2.—*Pensionados*

1944	56
1959	41 778

3.—*Unidades Médicas en servicio al 31 de diciembre de 1960*

Hospitales	127
Clínicas	245
Puestos de Fábrica	233
Puestos de Enfermería	94
	699

Médicos	4 725
Enfermeras	5 696
Camas	5 945
Cunas	2 498

4.—*Prestaciones Sociales*

Se tienen funcionando 69 Centros de Bienestar Familiar en todo el país, donde se imparten cursos de corte, bordado, confitería, repostería, pequeñas industrias, danza y coros, además de prevención de accidentes, primeros auxilios y conocimiento de la Ley del Seguro Social y sus prestaciones.

Se han intensificado la formación de clubes infantiles y juveniles.

Los Centros disponen de locales equipados para recreo, descanso y lectura, existiendo en las unidades de Vivienda instalaciones deportivas.

5.—*Unidades de Vivienda*

Al 31 de diciembre de 1960 el IMSS tenía en operación 10 unidades de Vivienda en el país con 5 676 departamentos y 3 010 casas (8 686 viviendas) con una población aproximada de 40 000 habitantes.

Hombres de Nuestra Estirpe

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE FRANCISCO ROMERO

Por *Julián IZQUIERDO ORTEGA*

Introducción

En Francisco Romero se conjugan plenamente el maestro de Filosofía, el creador de un clima filosófico no sólo en la Argentina, sino en toda América Latina, el filósofo y el hombre. No vamos a discutir aquí si existe una filosofía argentina o sólo una filosofía en la Argentina. Lo cierto es que en el pensamiento actual de América, Korn tiene una parte considerable, por su ejemplar magisterio, y Romero, que ha superado a Korn en el terreno de la creación filosófica, puede ofrecer al mundo un pensamiento rico, amplio y robusto, y que para América Hispana es como un gran faro que ilumina el presente y arroja viva luz sobre el porvenir. Gran conocedor de toda la tradición filosófica occidental, su más fervoroso empeño ha consistido en ayudar a la germinación de un pensamiento filosófico original de Iberoamérica. Y, en ese surgimiento, su labor ha sido verdaderamente extraordinaria, eficacísima. Está próximo el 70 aniversario de su nacimiento y su espíritu recio y sereno puede volver la vista a su pasado para recibir estímulo en su constante afán de superación, siempre en fecunda primavera creadora. Y puede mirar con irónica comprensión la anquilosis espiritual que padeció cierto pensador mexicano que se negó a sí mismo en su última época, al servicio de fuerzas históricas moribundas. Con la autoridad que le confiere ser el primer pensador de Iberoamérica, ha escrito las siguientes vibrantes palabras del más alto valor, porque son vivo testimonio de una rica y esforzada experiencia: "La cuestión o el sentimento de la libertad está de continuo presente en muchos filósofos de nuestras tierras; ya ocupaba lugar céntrico en el pensamiento

* Homenaje de *Cuadernos Americanos* al gran filósofo, con motivo de su septuagésimo aniversario.

de un Vaz Ferreira, de un Deustua, de un Korn... Para el hombre americano, la libertad es una experiencia tanto colectiva como individual, porque las naciones de América se constituyen y nacen mediante actos de liberación y porque el individuo tiene ante sí un amplio horizonte geográfico y social abierto a su libre iniciativa". (p. 17, *Sobre la Filosofía en América).* Y más adelante en la misma obra dice: "Alejandro Korn fue un filósofo de la libertad. Filósofo americano, era lo que debe ser, lo que tiene que ser un filósofo americano. No un rebuscador de curiosidades indígenas, no el fabricante de taraceas arqueológicas, sino un hombre imbuido de todas las esencias occidentales y capaz de repensarlas, reelaborarlas y llevarlas adelante en el escenario de América. Y no como adaptación servil al medio, porque lo propio del hombre —y Korn lo repite— es sublevarse contra toda tiranía, incluso la de cualquier medio; no como sujeción al ambiente, sino como aprovechamiento de las incitaciones de las experiencias que un ambiente nuevo puede deparar. Y la experiencia americana es, ante todo, la experiencia de la libertad. Libertad frente a la opresión, económica, política, religiosa, buscaban los hombres que vinieron a América; libertad les ofrecían los campos sin fronteras. Toda libertad se abría a las iniciativas, y las naciones americanas nacen, no como las del viejo mundo como plantas crecidas en un inmemorial proceso vegetativo, sino por decisiones de la voluntad colectiva que decreta la libertad del grupo colonial frente a los poderes metropolitanos. La liberación es doble, ocurre en el orden estatal e individual. Se define por un lado una patria libre; se estatuye simultáneamente por otro lado, un régimen individual de libertad, un régimen democrático, en oposición al absolutismo que regía y sigue rigiendo en la metrópoli cuando la antigua colonia se independiza" (pp. 49-50 *id).*

La filosofía surge en América de un clima de liberación o de necesidad de la libertad, pero entonces no se creó una filosofía original. Quienes comenzaron a filosofar originalmente fueron singularmente Korn, Vaz Ferreira y Deustua. Toda Filosofía es siempre una liberación del espíritu y en ellos era además pensamiento de la libertad. En Francisco Romero esa filosofía alcanza su mayoría de edad y su madurez. Una filosofía, que sí ha asimilado lo mejor del pensamiento occidental, logra ser original y profunda. Filosofía que, si clara en sus

líneas principales, encierra no pocas dificultades interpretativas, por su riqueza de ideas, sus múltiples complicaciones y, a veces, por el escaso desarrollo de algunas cuestiones centrales. Además Romero va a los temas en aproximaciones sucesivas. Aunque su exposición es clara, la comprensión plena de su pensamiento exige un tenaz esfuerzo. Nosotros aspiramos más a comprender que a criticar, aunque la crítica sea inevitable muchas veces. Pero siempre brota de un sincero anhelo de comprender una filosofía que nos parece admirable. Nunca se respeta más a un pensador insigne que cuando se le investiga con la avidez de descubrir en él lo que exista de verdadero. Ser fiel a lo que se cree la verdad es un homenaje al filósofo estudiado, aunque se disienta de alguna apreciación suya. Un pensamiento tan serio y elevado como el de Francisco Romero no sólo no pierde nada, sino que gana con toda crítica que se le haga, siempre que sea sincera. Toda tentativa de comprensión o de valoración de cualquier filosofía contribuye, en mayor o menor medida, a su desarrollo y a su esclarecimiento.

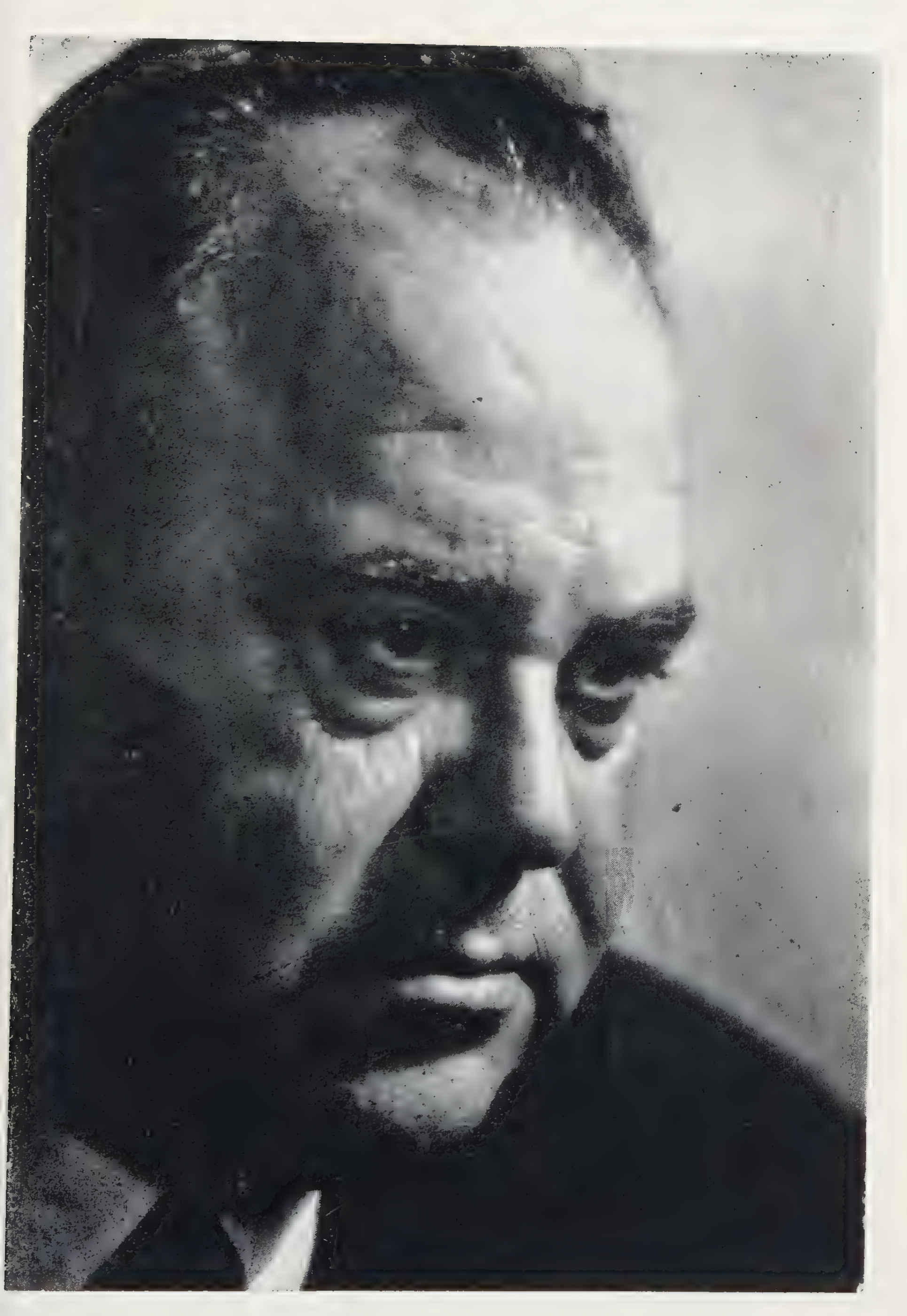
Personalidad de Francisco Romero

En nuestra opinión, las cualidades que definen la personalidad de Francisco Romero son estas: la más fuerte y amplia curiosidad intelectual, una actividad incansable, una vigorosa creencia en el hombre, la más incondicional entrega a su vocación por la enseñanza y la creación filosóficas, una extraordinaria generosidad espiritual y un inmenso amor a la verdad y a la libertad. En suma, la personalidad de Francisco Romero es verdaderamente relevante, o, todavía mejor, máxima.

Su estilo

En el estilo de Francisco Romero palpitan la sencillez, la fluidez, el entusiasmo, la necesidad de comunicación con los demás hombres, el máximo respeto a la persona humana, una gran veracidad, su atenta consideración de los hechos para elevarse a la cima de los principios y su amoroso enfoque de lo universal y lo objetivo de la realidad. Casi todos sus libros son ensayos, en los cuales ha logrado una forma literaria muy flexible donde su espíritu se mueve con plena libertad, a la vez que demuestra singular dominio de toda la tradición filosófica, una

justa adecuación entre la forma y el fondo, entre la expresión clara y precisa y el contenido riguroso, y un enfoque original de los problemas. La *Filosofía de la Persona* puede ser considerado como modelo del género, porque en él laten sencillez y elegancia, claridad y hondura y una seria información, que es siempre estudio vivo y desemboca en visión propia de las cuestiones estudiadas. Escribiendo, dialoga consigo mismo y con los demás pensadores. ¿De qué es instrumento ese estilo? ¿Qué se propone fundamentalmente ese excelente escritor que es Francisco Romero? Nos lo dice él mismo. En un discurso suyo pronunciado en 7 de junio de 1951, con motivo de la recepción del premio Vaccaro, dijo Romero: "Acaso pueda parecer que la alusión inevitable a mi participación en el proceso filosófico del país suena algo así como una exhibición de méritos; más bien debe entenderse, por lo menos en porción considerable, como la justificación de lo que yo acaso más que nadie, considero como una limitación o una falla, la ausencia hasta hoy en mi obra de una contribución formalmente orgánica, dotada de esa consistencia que otorga una compacta sistematicidad. . ."; "debo reconocer que me han apasionado las tareas que me parecieron más urgentes y necesarias, y que me siento en débito conmigo mismo, porque acaso escuché demasiado la voz de ciertos requerimientos y presté menor atención a los otros. Sírvame de disculpa que las tareas de información y de formación me parecieron ser las que exigían en primer término nuestra situación local. Lo que pudiera ser aportación de propia cosecha hubo de intercalarse en esa faena, acaso sin el relieve ni la profundización convenientes, y acaso también, en muchas ocasiones, insinuado y aun disimulado en el complejo de la labor informativa y formativa *(Universidad,* Santa Fe. Núm. 39, pp. 10-11). Sin duda el propósito de formación y de información —bien logrado— fue en casi todos sus libros el que movió la pluma del autor, sin que esté ausente en ningún momento su aliento creador, patente en toda su obra, aunque sus aportaciones originales acaso estén disimuladas no pocas veces. Lo que en esa importante confesión tiene mayor valor es la declaración sobre la ausencia en su obra de una compacta sistematicidad, y la de que se siente en débito con él mismo, por no haber atendido suficientemente el requerimiento de la creación filosófica. Pues bien, ese requerimiento ha sido atendido plenamente escribiendo su *Teoría del hombre,* donde el autor desarrolla sistemáticamente sus ideas cardinales sobre los



Francisco Romero.

planos de la realidad, la trascendencia, los valores, el espíritu, la dualidad humana, la sociedad, la cultura, la historicidad y el sentido. En su obra anterior, tal vez falten los necesarios desarrollos, pero nunca falta una estrecha relación entre las ideas fundamentales. Romero, que estima bastante a Nicolai Hartmann, y sobre el cual ha escrito el bello ensayo *Un filósofo de la problematicidad*, no aspiraría nunca a crear un sistema cerrado, sino un sistema abierto, donde la conciencia del problema perviva y reverdezca sin marchitarse. En ese sentido hay sistematicidad y articulación en *Teoría del hombre*, aunque falte el desarrollo de alguna de sus tesis esenciales, como apuntaremos después.

La filosofía como diálogo

ROMERO entiende la filosofía como un gran diálogo; según él, "es diálogo del pensamiento con el mundo, de las ideas propias con las ajenas y aun de las ideas de cada uno entre sí, en el recinto de la mente, para que mutuamente se corijan, perezcan las erróneas, se fortalezcan las verosímiles o probables, y se vayan ordenando en un conjunto coherente y con visos de certidumbre" (p. 102 de *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual)*.

Si Romero entiende así la filosofía, eso quiere decir que para él la filosofía no puede ser nunca un logro definitivo y menos una construcción dogmática, sino sólo un paso en el camino hacia una meta que es nada más que un ideal. En su *Filosofía de la Persona*, después de sostener que su oficio no es dogmatizar, ni acostumbra "dar por 'seguridades' sus 'posibilidades' ", recaba el derecho a la duda como "uno de los derechos más indudables del meditador" (p. 41). A través del diálogo con los demás pensadores Romero intercala casi siempre sus ideas propias.

Filosofía y libertad

ROMERO, que concibe la filosofía como la autoconciencia de la cultura, infiere de ahí que la filosofía es inseparable de la libertad. Según el pensador argentino, "no se puede tampoco imaginar la filosofía sin libertad, porque es un puro contrasentido un pensamiento que obedezca a mandamientos extra-

ños y deba doblegarse a otros fines que la indagación libérrima de la verdad" (pp. 123-24, de *Filósofos y Problemas)*. Y "esta exigencia primordial de libertad", "consustancial con la filosofía misma, no es sino la condición de su existencia" (p. 125, *id)*. Y certeramente sostiene que "en general el ansia de total clarificación que la filosofía encarna, es ya una de las afirmaciones sumas de la autarquía del espíritu" (p. 126). Quien como nuestro pensador concibe con esa hondura y esa fuerza vital las relaciones existentes entre filosofía y libertad, quien vive la filosofía como el camino que conduce a la libertad, tiene que ser forzosamente un filósofo de la libertad, como lo fue Kant, como lo han sido en América Korn y Vaz Ferreira.

Humanismo

FRANCISCO Romero es en todos los aspectos un auténtico humanista. Su pensamiento y su conducta son fieles a un fecundo y radical humanismo. ¿Qué entiende el pensador argentino por humanismo? "Dignificar definitivamente lo humano, ponerlo en el centro de las concepciones teóricas, de las intenciones ideales y de los designios prácticos, todo esto suena a consigna de la hora, a obligación inexcusable y perentorio" (p. 97 de *Ortega y Gasset)*. El humanismo anhelado no puede consistir sino en esto: en coordinar y poner al servicio del hombre universal todo lo allegado en enorme esfuerzo iniciado en el Renacimiento... (p. 99 de *id)*.

Considera Romero como un hecho el humanismo de la metafísica contemporánea afirmando que "casi todos los grandes metafísicos actuales ven en el hombre la cumbre del proceso cósmico, el ápice de toda la realidad; pero no solamente como su escalón último y más elevado, lo que pudiera admitirse sin otorgarle un puesto de excepción en el conjunto, sino atribuyéndole una significación muy especial, un papel y sentido incomparables a los demás entes" (p. 100). Su profundo humanismo tiene raíces en su metafísica, es, pues, de entraña metafísica. Pero a la vez su vuelo es amplísimo. A su juicio, no es el verdadero humanismo aquél a quien "nada de lo humano le es extraño"; "quedarse en lo ceñido y estrictamente humano no basta al humanista integral y pleno, porque lo propio del hombre es ser foco a partir del cual todo se contempla y enjuicia, y cuya luz todo lo ilumina con propio fulgor y a todo

confiere sentido" (pp. 112-13). Para Romero el humanismo "atiende a la suma del hombre y de todo lo demás, con un especial destaque del hombre como testigo, cima y polo de cuanto existe". Y agrega que, "la humanidad sólo es completa cuando abarca en sí todo lo demás" (pp. 112-13). Su humanismo encarna no sólo en su concepción de la libertad y en su doctrina filosófica de la persona, sino también en su antropología filosófica, expuesta en su *Teoría del hombre*. La experiencia filosófica o filosofía y vida en la doctrina de Romero.

El breve libro *Relaciones de la filosofía*, de gran interés para ahondar en el problema de las conexiones entre filosofía y vida en el pensamiento de Francisco Romero, nos suministra los mejores datos. Para Romero no hay manera de filosofar si el hombre se atiene a constancias procedentes del exterior. La experiencia subjetiva sólo proporciona el material para la elaboración filosófica. La filosofía es como un árbol cuyas raíces arraigan en la subjetividad, de la que se alimentan, mientras el tronco y las ramas "pugnan por adquirir un sentido objetivo". Toda filosofía consta de materia y de forma. La materia proviene de esa experiencia íntima, de las cuales Romero no excluye las experiencias externas, pero éstas están subordinadas a la experiencia interior. La forma consiste en la dilucidación, el contraste, la elaboración y organización de esa experiencia subjetiva. Según Romero, entre la creación filosófica y el filósofo, existe un cordón sutil, pero fuerte, que jamás se rompe totalmente. El filósofo "recibe de su propio ser sus materiales", "como criterios selectivos, valorativos y organizadores". La índole de la experiencia radica en la personalidad del filósofo. El amor a la verdad con todas las fuerzas del espíritu, la más intensa veracidad, dependen totalmente de cada pensador. Para Romero no cabe imaginar ninguna doctrina filosófica que no se alimente en su raíz de la adhesión personal del filósofo, o "no sea producto de una experiencia íntima auténtica y veraz". Si esa experiencia íntima falta, o sea, si no rige la construcción filosófica, "el imperativo de absoluta veracidad" y el respeto a cuanto es y vale, la obra carecerá de toda consistencia interna. Según Romero, el filósofo "tiene como atributo esencial la veracidad", pues en el caso de que esa experiencia íntima no exista o esté desfigurada, tal veracidad es "la única garantía contra el fraude". El filósofo que es infiel a la propia experiencia o la supedita a otros motivos, se traiciona a sí mismo y traiciona a los demás.

Romero entiende por forma, "la elaboración doctrinal, la articulación conceptual, el contraste y la justificación teórica". "Esa forma hace de la materia subjetiva de la experiencia, filosofía objetiva, es decir, transforma las intuiciones o impresiones individuales en tesis que aspiran a ser verdaderas". Para Romero "la experiencia filosófica es originariamente subjetiva, pero lleva en sí la exigencia de la objetividad". A su juicio, las experiencias del filósofo "son supremas experiencias espirituales", en las cuales se intenta la aproximación "a una realidad que trasciende al hombre".

Plantea aquí el pensador argentino, en cortas páginas, temas filosóficos de enorme gravedad: el de la materia y la forma en la doctrina, o el de la experiencia subjetiva y su elaboración, y el de las relaciones entre el filósofo y sus creaciones, en el que va implicado, naturalmente, el problema de la veracidad del pensador, y el de la ligazón permanente del filósofo con su obra. Al hablar Romero sobre la experiencia subjetiva parece referirse sólo a la experiencia interna, pues al aludir a la experiencia externa dice que ésta se supedita a aquélla. En lo cual el filósofo argentino procede con plena coherencia lógica, porque también sostiene que el pensador recibe en su propio ser sus materiales "como principios informadores o inspiradores", "como criterios selectivos, valorativos y organizadores". Pero, a nuestro parecer, la cuestión es esta: ¿no es la experiencia del pensador subjetiva y objetiva a la vez, puesto que le pone en contacto con su propio espíritu y con la realidad ajena a él? ¿Qué valor tendría la experiencia externa si el pensador recibiera de su propio ser los principios informadores? Desde luego, parece que sería escaso o casi nulo. Eso sería idealismo. Lo cual significaría tragarse el dato como algo que se impone al sujeto. Estimo un acierto en Romero su honda visión del cordón sutil e irrompible que une al filósofo con su obra y su afirmación de la absoluta veracidad del pensador como condición del valor de la obra. Y es una fina idea la de que no cabe imaginar ninguna doctrina filosófica que no sea producto de una experiencia íntima y veraz; si bien creo que esa experiencia debe integrarse con la posición o el contacto del filósofo con el mundo. Que en definitiva, también Romero lo piensa así, se deduce de su aguda observación según la cual, las experiencias del filósofo son supremas experiencias espirituales en las que se intenta la aproximación "a una realidad que trasciende al hombre". Nosotros pensamos que lo verda-

deramente objetivo de la filosofía radica en la experiencia, más que en la elaboración doctrinal de esa experiencia, aunque también necesite tal experiencia ser elaborada, como advierte bien nuestro pensador. Entendemos que la filosofía de Romero es hija de una amplia experiencia del mundo y de la vida que le ha puesto en contacto con lo real, y elaborada luego con toda fidelidad a esa experiencia y con singular amor a la verdad. En su pensamiento, Romero ha sabido ser fiel a sí mismo y a las cosas. Ha inyectado su espíritu en su filosofía, donde los principios no pierden nunca su orientación hacia la realidad trascendente. Ha sido el hombre Romero quien ha creado su filosofía, que así resulta algo vivo, en constante anhelo de superación, pero él a la vez vive su filosofía, con lo cual entre el filósofo y su obra se establece una como corriente osmótica que vitaliza a la obra y universaliza al autor. La filosofía de Francisco Romero es la teoría de su vida —orientada a la trascendencia— y su vida es la realización de su filosofía.

Sobre el racionalismo

Los problemas que más han preocupado a Romero son sin duda los de la razón y el racionalismo, a los que dedica varios estudios. En el titulado *Descartes y Husserl* —uno de los excelentes del pensador— hay múltiples ideas fértiles. Para Descartes, "la razón penetra la realidad última, el ser de las cosas, lo en sí"; "para Husserl, su campo peculiar es el dominio de la idealidad". Acusa también Romero otra discrepancia entre ambos filósofos: "para Descartes la razón capta las cualidades primarias y la sensibilidad capta las cualidades secundrias, que importa tanto como decir que la razón aprehende entidades numenales y la sensibilidad meras instancias fenoménicas... Lo cualitativo, queda, por tanto, excluido de la razón cartesiana, que se reduce a un instrumento de saber lógico-matemático..." En Husserl, "los momentos lógico-matemáticos, son sin duda aprehendidos por la razón; pero la capacidad aprehensiva de ésta no se limita a este orden de objetividades. Todos los momentos cualitativos, por obra de la fundamental distinción entre hechos y esencias, asumen una doble naturaleza, se dan simultáneamente en dos planos: en un plano real, de hecho, contingente, que es de la incumbencia de la sensibilidad, y en otro plano ideal, apriorístico, necesario, conocido por la ra-

zón". Y aquí hallamos uno de los grandes aportes de Husserl al problema de la razón: el descubrimiento en ella de la capacidad de captar cualidades, bien que a su modo, esto es, en cuanto esencias, y sin que ello por tanto importe suprimir la distancia entre razón y aprehensión empírica o sensible" (pp. 107, 108, y 109, de *Filosofía contemporánea).*

La claridad con que Romero sintetiza las concepciones de la razón en el pensador alemán y en el francés mencionados es máxima. Ello evidencia que su mente sabe elevarse con soltura de maestro de los hechos a los principios.

Para Romero el primer principio de la razón, el que fundamenta la racionalidad es el de identidad. Estudiando a Hegel y a Parménides, afirma que "ambos coinciden en aproximar hasta fundirlos en uno el ser y el conocer, pero realizan esta fusión en modos diferentes, Parménides en beneficio del conocer, y Hegel en provecho del ser, esto es, sacrificando el ser, el primero, y la razón, el segundo. Ambos desconocieron que ser y razón obedecen a principios distintos, y mientras el uno erige en principio lógico-ontológico el de identidad, el otro impone el del devenir, sin reparar respectivamente, en que el ser rebasa la identidad y en que la razón rechaza el devenir" (p. 23 de *Papeles para una filosofía).*

En estas admirables ideas se capta lo mejor de la historia de la filosofía y se evidencia una certera posición ante los dos grandes pensadores, que nace de una gran libertad del espíritu.

Según Romero, la razón, "regida por la identidad", no ha de concebirse como "una facultad o actividad real", pues tiene "consistencia, pero no existencia", y es "un mero haz de exigencias y normas derivadas" del principio de identidad. Para Romero la razón es una idealidad y la inteligencia una realidad. La inteligencia se ha sometido y se somete frecuentemente "al imperio de la razón estricta". Pero para la inteligencia no rige otro imperativo que "el de supeditarse al objeto". Por eso afirma Romero que "la empiria 'tiene razón' contra la racionalidad" (p. 24).

Romero, como es inevitable, se ha planteado el problema de si existe correspondencia entre la razón y la realidad, y así sostiene que "ni la ley de la razón le es exclusiva e interna, sin correspondencia alguna con la realidad —ni hay adaptación perfecta entre razón y realidad—, ya que el trascender no entra en los marcos racionales". Y agrega que "la razón, pues, maneja adecuadamente la base inmanente en cuanto mera inmanen-

cia, y asimila indebidamente a ella las trascendencias cumplidas" (p. 25). Y sintetiza que "la ceguera de la razón estricta para cualquier trascendencia es total".

Los problemas que enfoca Romero en las ideas transcritas tienen la mayor importancia. Apoyándose en la historia de la filosofía, se orienta hacia el presente. Conoce muy bien y juzga al racionalismo de manera justa. Las páginas que le dedica son una antología de prosa filosófica ágil, precisa y transparente. Romero no estudia el problema de las relaciones entre razón y existencia, lo cual hace Carlos Jaspers, ni el de las relaciones entre razón y vida, que estudia Ortega. Claro es que Romero se ha planteado, aunque de pasada, la cuestión de si entre razón y trascendencia hay algún contacto y la resuelve en el sentido de que la razón no capta la trascendencia. No existe entre ambas tensión alguna. Para Jaspers razón y existencia no son dos potencias enfrentadas, sino que cada una no es sino por virtud de la otra. Entiende el filósofo alemán que "la tensión entre razón y existencia no significa voluntad de aniquilamiento sino animación e intensificación"; la razón es la posible existencia que pensando se dirige constantemente a lo otro, al ser que no somos nosotros mismos, al mundo y a la trascendencia (p. 88 de *Razón y existencia).* "La conexión entre razón y existencia no es, empero, identidad" *(Id).* A su juicio, "hasta lo no racional es tocado por la razón. Sólo en calidad de tocado por la razón se hace ser para nosotros" (p. 105).

Según Jaspers, "lo que se sabe con la conciencia absoluta como lógicamente captable sin contradicción ni equívoco, es lo racional en el sentido más estricto: lo hecho a medida del intelecto" (p. 106). De donde se deduce que aquí no se distingue entre intelecto y razón. Jaspers es, en rigor, un gran reivindicador de la razón, frente al irracionalismo, puesto que lo alógico en el sentido del intelecto, debe hacerse sensible por el mismo intelecto, y porque el pensar de la razón, según el mismo filósofo, es una acción de la existencia, y porque no hay nada que pueda sustraerse al contacto de la razón. Romero intuye que uno de los grandes problemas de nuestra época es el de reajustar las relaciones entre razón e irracionalidad. Ortega proclama, apoyándose en Kant, que la liberación del hombre, que es la misión del intelecto, ha llegado el momento en que el intelecto necesita liberarse de la esclavitud de sí mismo, y para ser fieles a lo real hay que desintelectualizarlo. Considera Ortega el eleatismo como la intelectualización radical del ser. A

su ver, el naturalismo es intelectualismo radical, entendiendo por intelectualismo "la proyección sobre lo real del modo de ser peculiar a los conceptos" (p. 31 de *Obras Completas*, t. 6). Para Ortega es razón "toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad por medio de la cual topamos con lo trascendente" (p. 47). Lo demás no es sino intelecto. Ortega sostiene no sólo que existe una razón vital, sino que la vida misma es "razón". El intelecto, para Ortega, es algo inferior y derivado. Para Romero, la inteligencia es la que puede llegar a captar la realidad, en la que no penetra la razón. Para el mismo pensador, acaso lo más sólido del pensamiento actual sea "el rescate de la vieja actitud de supresión y altivo rechazo de toda irracionalidad y el abandono de cierta complacencia o delectación mórbida en lo irracional..." (p. 183 de *Teoría del hombre*). Y añade que "el problema consiste en descubrir el orden en que entren ciertos hechos que no caben holgadamente en el orden lógico tradicional" (p. 183). Romero infiere que existe un cierto orden, porque según él, la totalidad es cosmos y no caos. Pero, ¿con qué instrumento descubrir ese orden? ¿Con la inteligencia? De no hacerse por vía emotiva, habría de hacerse desintelectualizando lo real, como pretende Ortega. Aunque, evidentemente, para Ortega no existe ese problema, que se plantean Jaspers y Romero, puesto que, según el filósofo español, la vida es razón. Pero si esto fuese cierto, ¿por qué en la circunstancia descubrimos múltiples irracionalidades, en que repararon con acierto Lask y Nicolai Hartmann? La existencia de lo irracional en la vida y en la historia pone en serio aprieto a la tesis orteguiana de la razón vital.

Razón y metafísica

Para Romero, "la meditación filosófica nace con la crítica y la desvalorización del mundo sensible" y "con la indagación racional de la sustancia", suponiendo en la razón "un poder de absoluto y definitivo conocimiento". Este es el dogmatismo de la razón. Se admite, por tanto, "que la razón nos da lo en sí plenamente y sin deformaciones". Esto produce la consecuencia de que "funcionen libremente, sin cortapisas ni sospechas, las demandas sumas de la razón..." (p. 100). Y por eso Romero se pregunta en qué consiste el programa máximo de la razón. Y contesta que el más enérgico imperativo de la razón es el

principio de identidad (p. 101). La explicación de todo movimiento significa poner en grave aprieto al principio de identidad, que implica la inmanentización o inmovilización de todas las cosas. Al intentar explicar el movimiento, Romero, que siempre busca el apoyo de la historia de las ideas filosóficas —donde se maneja con la mayor holgura— estudia el mecanicismo, que a su parecer, si tiene gran importancia en el pensamiento científico, la posee todavía mayor en el pensamiento filosófico y más señaladamente en el problema de la razón. En su opinión, el mecanicismo "es la más considerable tentativa de racionalizar la realidad", o sea, "de inmanentizarla" (p. 102). Para Romero, al aceptar la razón el movimiento, si gana en amplitud, en extensión explicativa, pierde unidad y rigor y comete cierta infidelidad consigo misma. Para el pensador argentino la tesis que informa casi toda la reciente filosofía es esta: "que las categorías de la razón sólo parcialmente coinciden con las categorías de la realidad" (p. 103). La meditación de Romero se limita en dicho ensayo a estudiar el alcance metafísico de la razón. "El empirismo ve en la razón un utensilio ordenador, relacionante, abstractivo; un instrumento que maneja el dato empírico y lo conforma de acuerdo a las necesidades del conocimiento". "Kant supeditará toda ontología del cosmos natural a una especial ontología del sujeto universal del conocimiento, riguroso cuadriculado que proyecta sin remedio ni escapatoria sus propios casilleros sobre la realidad, hasta el punto de que los principios naturales supremos no son sino reflejos a materialización de las normas subjetivas". "Contra la interpretación racionalista, según la cual la razón aprehende con fidelidad lo en sí, y también contra la interpretación empirista de la razón relacionante y abstractiva en el plano de la experiencia, levanta Kant su original concepción, de una razón activa y subterránea, haz de operaciones sintéticas, cuyo invisible trabajo aflora en dos planos: el de la lógica común...y en el de la naturaleza como objeto conocido, como legalidad, cuya regularidad... no es sino la manifestación extensa y objetivada de la legalidad subjetiva" (p. 106). Con Hegel "la razón se abre en cierto modo al cambio. Pero en Hegel se reitera con sentido nuevo la convicción racionalista del paralelismo y correspondencia entre razón y realidad, y la nueva solución consiste en sustituir el principio de identidad por una trasposición positiva del principio de contradicción, que dinamiza el instrumento racional a costa de aquella suma inteligibilidad obtenida por la

afirmación o la suposición —siempre por lo demás utópica— de la identidad transparente" (p. 107). El cálculo infinitesimal y la razón hegeliana, en opinión de Romero, suponen una aplicación instrumental o funcional de la razón, que acepta el resultado renunciando a comprender el proceso. Las soluciones posteriores del problema metafísico, que importan novedad, como Schopenhauer y Bergson, "no admiten que lo en sí se capte mediante la razón" y "buscan las fuentes del saber metafísico en otras zonas del espíritu".

"Al racionalismo, que superpone al uso lógico o formal de la razón un empleo metafísico, se viene así a contraponer lo que puede denominarse empirismo en sentido nuevo y más extenso", entendiendo por tal "aquellas concepciones que limitan la razón a su uso lógico o formal, y le niegan capacidad material, esto es, de estatuir contenidos, atribuyéndole, por tanto, el papel de manejar una experiencia que le es ajena y heterogénea..." (p. 108).

Piensa el maestro argentino que la filosofía ha aceptado y aceptará en el futuro ese "inevitable empirismo, desechando las pretensiones metafísicas de la razón", es decir, la infundada suposición "de que la realidad última es lo que la razón quiere que sea". La razón pretende "que lo real sea, en última instancia, el espacio neutro, la relación o el número, el vacío, la nada" (p. 108). El método del conocimiento racional es el análisis. Según Romero, "todo conocimiento es recepción de un dato, admisión del objeto en sus modos propios; todo conocimiento es, por tanto empírico (en amplio sentido) y sólo es conocimiento en cuanto es empírico y significa una regulación del conocimiento por el dato" (p. 109). De donde se deduce que si no existe el dato metafísico la metafísica será imposible. Pero sostiene Romero que "ese dato existe". Pone como ejemplo las metafísicas de Schopenhauer y de Bergson. El error en ambas metafísicas no radica tal vez en la aceptación del dato, sino en su apreciación. Hay, para él "una categoría de realidad que puede ser la suprema e idéntica con la realidad misma, que aplicada sobre las metafísicas nombradas, las comprende y encierra en sí en buena medida: la de trascendencia, válida tanto para la voluntad de Schopenhauer como para el "élan" bergsoniano, y que relativiza a ambos como modos suyos" (p. 109).

Hemos topado con el concepto metafísico más capital en el pensamiento de Francisco Romero: el de trascendencia, que

si es importante en *Papeles para una filosofía,* constituye la clave de su doctrina de la realidad en *Teoría del hombre.*

Hace unas afirmaciones sobre la trascendencia, a la que en el *Programa* llama "hipótesis", entendiendo que sería ligereza calificarla de otro modo. La hipótesis de la trascendencia como fórmula metafísica, para que sea defendible, requerirá en primer lugar, que se la fundamente o pruebe como dato metafísico aprehendido en la propia intimidad, y en segundo lugar, que se logre reconducir a ella la experiencia común, mostrando su concordancia con el dato primario, cuyo sentido absoluto se ha probado antes. Y obtenidas estas comprobaciones, la verdad de la tesis parecerá más probable (no digo segura) si se consigue referir a ella (como me parece hacedero) una porción de atisbos. intuiciones y aun teorizaciones recogidas a lo largo de la historia de la filosofía, y si además se llega por este camino a una aproximación o articulación satisfactoria de las doctrinas del ser y del valor, separadas y discrepantes, salvo ensayos no bien logrados desde Platón y Aristóteles (p. 110).

Al recorrer el camino iniciado desde *Papeles* hasta *Teoría del hombre,* esa cautela ha desaparecido, pues la idea de la trascendencia es la raíz de todos sus conceptos sobre los planos o estratos de la realidad y muy especialmente de su doctrina del espíritu. Las doctrinas expuestas significan una aguda valoración del racionalismo y de los problemas que plantean sus insuficiencias para penetrar en el fondo de la realidad.

Realidad e idealidad

PARA Romero, a quien preocupa hondamente el estudio de las relaciones entre idealidad y temporalidad, "los momentos de idealidad pertenecen también al conjunto de lo que es y aun de la complicación, confluencia y tensión de temporalidades e idealidades resulta la trama del todo, su estática y su dinámica, que sin tal dualidad resultarían difícilmente comprensibles. La estructura y el funcionamiento del mundo suponen el juego acorde y conexo de lo temporal y de lo ideal, órdenes que mantienen cada uno su peculiaridad irreductible, su naturaleza jamás asimilable a la del otro, pero que mutuamente se necesitan, no sólo para llegar cada uno a su plenitud, sino aun para su cumplimiento, para realizar su propia índole, hasta el extremo de que cada orden de éstos tomado aparte reclama el otro, para

asumir su ser verdadero. Las idealidades (esencias inteligibles y valores) por sí solos componen un orbe astral, helado, sin sentido—aunque de ellas fluya todo sentido. Lo temporal concreto transparenta el esqueleto ideal, el núcleo esencial, y sólo así es concebible. Temporalidades e intemporalidades tienden las unas hacia las otras, se compenetran, a veces establecen tensas relaciones de atracción o repulsión. Y acaso el drama cósmico consiste en la adecuación laboriosísima en ocasiones, entre los dos órdenes" (p. 54).

El espíritu "se dispara hacia el valor, parece renunciar a su índole temporal para ponerse todo él al valor, para asimilarse a la intemporalidad válida". Las siguientes palabras de Romero contienen una honda palpitación metafísica. "Hay como una transfiguración, como una extraña trasmutación: la realidad concreta se adelgaza y torna sutil, se volatiliza hasta coincidir con la validez. Y al valor le ocurre lo mismo en sentido inverso. Al penetrar en la zona existencial, pierde su indiferencia y su reposo, irradia y mueve. . ." El fin de las existencias parecería ser la actualización del valor; el destino del valor parecería ser su inclusión en las existencias. Y estos dos componentes cósmicos muestran tal heterogeneidad, peculiaridad tan divergente y arisca, que cualquier intento de identificación o supeditación del uno al otro ha de hallar graves impedimentos, si se atiende, como corresponde, al momento descriptivo, si en cada uno se respeta su modo de ser, si se resiste a la tendencia monista, unificadora de la razón. . ." (p. 55 de *Filosofía contemporánea).* Más adelante veremos que la concepción antropológica de Romero significa una superación de esa tensión metafísica entre la realidad y la idealidad, tan brillantemente expuesta en los anteriores párrafos.

Ser y valor

HEMOS visto ya la doctrina de Romero sobre la relación entre realidad e idealidad, que implica la admisión de una dualidad. Veamos ahora la que existe entre ser y valor. Afirma Romero que en la noción de ser hay una dimensión esencial no bien vista todavía, la dimensión de valor. El ser se determina generalmente frente a la realidad empírica, por una serie de notas entre las cuales no suele destacarse que el ser es la realidad que vale plenamente, mientras la realidad sensible vale menos

o llega hasta desvalorizarse. Y por aquí se llega a ese núcleo vivo de la exigencia de un orden ideal que satisface la noción de ser en su dominio propio y contraponiéndose a la realidad empírica (p. 129). Lo que a mi ver caracteriza a la moderna doctrina de los valores, sobre todo en Max Scheler y en Nicolai Hartmann, es la profunda escisión ontológica entre ser y valor. Desde *Filosofía contemporánea*, donde ya Romero intuye claramente que en la noción de ser hay una dimensión de valor, hasta su *Teoría del hombre*, donde se desarrolla la tesis, según la cual, ser es trascender y la de que el valor es la medida de la trascendencia, el camino recorrido por el maestro argentino ha sido considerable. Por haberlo recorrido, Romero dejó atrás o superó su concepción de los valores como integrantes de un orbe astral y helado, a que nos hemos referido anteriormente, y que le hizo a Hugo Rodríguez Alcalá, en su profundo libro sobre la filosofía de Romero, incurrir en el error de calificar de teología axiológica a la doctrina sobre los valores del mentado pensador. En todo filósofo, que como Romero, sabe superarse, encarna siempre la mayor fidelidad a sí mismo y la máxima veracidad.

Filosofía de la persona

PARA Romero la persona es el individuo espiritual. No es sustancia, no es un ente del que los actos sean la manifestación o la consecuencia; sino que es actividad, actualidad pura. La persona es el conjunto de los actos espirituales en cada sujeto, pero este conjunto es unitario. "La persona se determina por principios, por puros valores". Con la actitud personal, "el hombre supera su subjetividad empírica" y "se adscribe a un orden que lo trascienda y al que voluntariamente se supedita" (p. 19, de *Filosofía de la persona)*. La persona "es excéntrica respecto a su mundo porque otorga dignidad de centro a cada parcela del mundo, así en el orden real como en el ideal; cada cosa le interesa por lo que ella es en sí, y reconoce y acata los valores en cuanto instancias incondicionadas y absolutas" (pp. 22 y 23). "La persona es espíritu en cuanto estructura viva y unitaria" (p. 27).

Según Romero, tanto la sociedad como el Estado no tienen fin más alto que el de preservar y fomentar la personalidad. Y un ingrediente en ese clima en que surge y se desarrolla la

persona es la libertad, la cual le es indispensable a ella y constituye su derecho primario, porque la persona es la libre afirmación del valor. Encuentra Romero en la persona el contraste entre la centralización y la dispersión, porque el espíritu es unidad y a la vez la sustancia más volátil de este mundo. El ente personal que encarna el espíritu es centrífugo, va hacia todas las instancias que se le presentan "con interés limpio de cualquier afán de apropiación" (p. 38). La persona "se interesa por todos los objetos y averigua qué son en su realidad intransferible y última. A cada ente le pregunta por su ser o por su esencia, y, según el caso, asume ante él la postura ética, estética o religiosa" (p. 39).

Romero indaga qué es la persona, como antítesis de lo que es el individuo. Mientras, a su juicio, el individuo "devora", "esclaviza" y "destruye" algo, sostiene la esencia trascendente de la persona. La persona es pura trascendencia, pues trasciende hacia las cosas en el conocimiento, en la delectación estética, hacia los valores, y hacia las demás personas. La personalidad parece ser para Romero, "la fusión de lo efectivo y lo ideal en el hombre, la conjunción de realidad y dignidad, de vida y valor". Y por eso se comprende muy bien que su perfeccionamiento se configure como una tarea infinita. Afirma dicho pensador que la finalidad y el sentido de la historia no pueden ser sino la depuración y el afianzamiento de la persona. Pero a la vez se pregunta si con esto estará dicho todo, si la persona carece de significación fuera del orden humano, histórico y espiritual o si el resto de la realidad será totalmente indiferente a la persona. Y se contesta que "cualquier observación del todo nos lo revela compacto, trabado, solidario". Y si por un lado comprobamos la existencia del azar, "restablecemos el orden dentro de la esfera del azar mismo, ya que somos capaces de someterlo a cálculo, y, dentro de determinados límites, hasta a previsión" (p. 48). "No sabemos si el gran todo tiene una dirección y un sentido desde sus orígenes, desde su raíz; es lícito cuando menos reconocer que ha engendrado un sentido y que ese sentido es la persona" (p. 55).

Hay en las capitales ideas de la *Filosofía de la persona* una ética y una metafísica. Una ética, porque en ella se habla de un deber de conducta y de un deber de conciencia. Y una metafísica, porque para Romero, el sentido del mundo culmina en la persona. Hay unos pensamientos en el libro de Romero *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros*

ensayos que no podemos dejar de transcribir, por su alta significación filosófica: "La realidad no puede tener otro sentido que la producción, el afianzamiento y el triunfo de la persona, del individuo espiritual, entidad no sólo dotada de sentido en ella misma, sino que, de reflejo, otorga sentido al cosmos de dos maneras: primero, porque su empresa no es privada, no se limita a procurar su propio sentido y gozarse estáticamente en él, sino que aspira a imponer en el cosmos un orden espiritual, por su consustancial universalismo; y segundo, porque una mirada retrospectiva descubre en el cosmos un continuo y colosal proceso que desemboca en el espíritu, porque es un creciente trascender que tiende a culminar en el trascender pleno de espiritualidad" (p. 95). El estilo filosófico de este fragmento asevera rotundamente que la realidad no puede tener otro sentido que el de producir, afianzar y hacer triunfar a la persona. Nada tienen que hacer aquí los "quizá", los "tal vez" y los "acaso", que constituyen la expresión de un estilo filosófico de un pensador, que no sólo duda, como es inevitable, sino que se acoge a la duda como si fuese un fermento que mantiene vivo al intelecto. No sólo la persona está dotada de sentido, sino que ella confiere sentido al cosmos, porque aspira a imponer en él un orden espiritual y porque según el filósofo argentino, existe en el mundo un continuo proceso que desemboca en el espíritu. O dicho en otros términos: que el universo está al servicio de la persona o del espíritu, el cual logra imponer su orden en el mundo. ¡Qué lejos se encuentra esta concepción romeriana de la antropología filosófica de un Scheler, según el cual el espíritu es impotente, y de la de un Heidegger, en cuyo pensamiento el hombre es un ser para la muerte! En la concepción de los dos filósofos alemanes ha dejado su huella la grave crisis de Occidente. En la de Romero, reflejo del espíritu americano que filosofa, late una sana y fecunda creencia en el hombre. Heidegger, a quien alguien ha llamado filósofo de la noche del mundo, no ve ni cree en un nuevo alborear del hombre. Esa es la misión de la filosofía que brota en nuestros días en la América Hispana: la de alentar y liberar al hombre. Y en esa noble e importantísima misión tiene el primer puesto Francisco Romero. Quizá alguien califique de optimista esa concepción romeriana, y acaso lo sea, pero no se trata de una tesis inconsistente y montada en el aire, sino de una tesis de raíz metafísica. Es una de las ideas más hondas e importantes de su antropología filosófica, en su doc-

trina de los planos de la realidad y de su autonomía ontológica y más concretamente de su concepción del espíritu.

Concepto de estructura

EXCEPTUANDO *Teoría del hombre*, uno de los libros más esenciales de Romero es *Papeles para una filosofía*, en el que por primera vez estudia el autor la estructura y la trascendencia, sobre todo esta última, con una manifiesta densidad de ideas. Afirma el autor que "la estructura agrega algo que no estaba patente en las partes, pero que tiene su fundamento o raíz en las partes. Pero si no estaba patente, debía estar latente, ya que sólo aparece mediante la conjunción de las partes: estaba, pues, en ellas como potencia, capacidad o posibilidad, como un don existente de antemano en las partes de contribuir a la aparición de esa novedad que brota en la estructura. Tal potencia o posibilidad admitida en las partes no funciona sino en la estructura; esto es, las partes se trascienden en cierto modo al componer estructura. El reconocimiento de las estructuras arrastra consigo la aceptación de este poder de trascenderse en los elementos que las constituyen" (p. 11, de *Papeles*...).

Aunque bien perfilado el concepto de estructura en las líneas transcritas, le falta un desarrollo mayor, que no hace el autor, ni siquiera en su *Teoría del hombre*. A lo que dedica una extensión considerable en el concepto de trascendencia, fuertemente ligado al de estructura.

Trascendencia

LA noción de trascendencia es la raíz de la filosofía de Romero. Noción ardua y compleja que constituye el fundamento de su doctrina de la realidad. Afirma nuestro pensador que "la inmanencia es encierro en el recinto de la propia y particular realidad". En cambio, "El trascender es siempre un ir fuera de sí, un derramarse y ponerse a lo otro, pero ha de mantenerse el centro que trasciende..." (p. 161). "El trascender consiste en ser trascendiendo, no en dejar de ser al cumplir la trascendencia" (p. 142).

El maestro José Gaos ha estudiado con acierto las varias acepciones que Romero confiere al concepto de trascendencia, que son las siguientes:

"I. 1) La trascendencia como género de las trascendencias especiales, superiores y subordinadas de los cuatro órdenes de la realidad: La trascendencia es una en cuanto condición general de los entes de salir de sí, de expandirse, en medida diversa a partir de un foco, y múltiple en sus formas, de acuerdo a los distintos planos de la realidad; el monismo del trascender se diversifica en el pluralismo de los distintos regímenes de trascendencia, según los cuatro órdenes de la realidad; y dentro de estos órdenes, en maneras especiales, como por ejemplo, la trascendencia cognoscitiva, ética, estética en el ámbito de lo espiritual".

Según esto hay:

a) La trascendencia especial dentro del orden físico, llamada trascendencia gravitatoria en algún lugar: "acaso en un extremo se halle la masa como foco de la trascendencia gravitatoria".

b) La trascendencia especial dentro del orden biológico.

c) La trascendencia especial dentro del orden de la mera intencionalidad: "En el psiquismo intencional el trascender es todavía más patente: la intencionalidad consiste precisamente en la trascendencia hacia el objeto".

d) La trascendencia especial dentro del orden del espíritu: dadas las relaciones anteriormente indicadas entre intencionalidad y espíritu, la trascendencia espiritual es la intencional hacia el objeto sin regreso del sujeto hacia sí. Especie subordinada y singular de ésta parece la del "trascender el espíritu en la reflexión hacia sí mismo".

2) Con la distinción de las acepciones anteriores, que pudieran llamarse "materiales", parece cruzarse otra de índole "formal". Dos nociones han llegado a ser inevitables para pensar la realidad; la de estructura y la de evolución o desenvolvimiento. Ambas rectamente entendidas, suponen la trascendencia; ambas muestran al ente saliendo fuera de sí, trascendiendo. La estructura es un todo que importa novedad respecto a sus partes; tal novedad no puede concebirse sino admitiendo que las partes se trascienden al componer estructura, rebosan de sí y se funden en una síntesis original. El desarrollo, la evolución en cuanto cabal desenvolvimiento, es un trascender en la dirección del tiempo, un derramarse del ente hacia adelante. Todo lo real es actuante, y todo actuar es trascender... Cualquier cambio pleno y verdadero, cualquier efectiva

mutación implica trascendencia, salida de sí. Trascendencias, pues, estructural y evolutiva, o activa o mutativa.

II. Todas las trascendencias anteriores pertenecen al mundo de lo real. Pero hay trascendencias pertenecientes a un mundo ideal. Esto haría de la trascendencia un género superior a la trascendencia como género de las trascendencias especiales de cada uno de los órdenes de la realidad y a la trascendencia como género de la trascendencia en la idealidad.

III. 1) La trascendencia de la verdad como relación de conformidad de la proposición ideal con lo mentado por ella.

2) Parece haber fenómenos análogos en el orden ético.

IV. La trascendencia como "ímpetu originario" o "fondo último y común de todas las cosas", según los términos de la cita anterior, que quizá sea fondo no sólo de las cosas reales, sino también de las ideales.

Y ahora nosotros preguntamos si no cabría admitir también una trascendencia de lo divino, según dos alusiones hechas en *Teoría del hombre,* a que aludiremos más adelante.

La intencionalidad

SEGÚN Romero "es propio del hombre el percibir objetos, advertir la realidad como un conglomerado de entidades recortadas, dotadas de existencia y consistencia. El hombre es, en primer término, una conciencia intencional..." (p. 14 de *Teoría...*). Para el autor es objeto "cuanto cae bajo la mirada cognoscitiva, cuanto aprehende el sujeto" *(id).* La nota más general de la objetividad, desde el aspecto cognoscitivo es la de presencia.

Distingue Romero en la objetivación dos momentos: "el trascendental, en el que se constituye el objeto", y el perceptivo, en el que "el objeto constituido es dado al sujeto" (p. 16). Romero identifica intencionalidad y conciencia, y por tanto, toda conciencia es intencional. Para él el sujeto y el objeto nacen simultáneamente y con su aparición "queda fundada la conciencia intencional que ambos componen" (p. 17). "Ser objeto significa ser dado a un sujeto; ser sujeto equivale (en lo cognoscitivo) a aprehender objetos" (p. 17).

Para Romero una de las novedades que produce la conciencia intencional es la de que "mediante la objetivación duplica la realidad, porque aunque la deja efectivamente intacta

y le permite seguir siendo lo que hasta entonces era, se apodera de ella en términos de conocimiento e instala en el sujeto esta versión, con la cual se enriquece el sujeto, adquiere densidad y se construye su mundo propio" (p. 18).

Con el nacimiento de la conciencia intencional no se acrecienta meramente la realidad "con un nuevo género de existencias parciales y computables como las anteriormente aparecidas", pues parece "como si toda la realidad creciera, al ser ahora cada cosa ella misma como antes y además su reflejo o duplicado en los recintos subjetivos" (p. 18).

Romero parte de la tesis "de que lo fundante para el hombre es la estructura intencional, y que esta estructura aparece cuando surgen correlativamente el sujeto y el objeto, en una primaria relación de aprehensión cognoscitiva del segundo por el primero" (p. 21). El autor califica esta tesis de intelectualista. Su intelectualismo se funda en que "la existencia del mundo es para el hombre, una creación intelectual, el resultado de las facultades intencionales, que debemos incluir en la esfera intelectiva, porque... toda posterior actividad de la inteligencia deriva y es prolongación y complicación de aquella actitud que crea para el hombre un mundo de objetividades" (p. 21).

Pero el filósofo argentino hace una aclaración, que no excluye "un movimiento primordial volitivo o afín con lo volitivo, un impulso activo que podríamos llamar 'voluntad de sujeto' o 'voluntad de mundo', un ímpetu ciego, encarnación del universal trascender..." (p. 21). Aunque la denominación de "intelectualismo", con que Romero califica su posición, tal vez se preste a equívocos, nos parece aquélla neta y rotunda en su formulación esencial. Insiste nuestro pensador en que ser es trascender y en que la razón no capta el trascender. Pero ¿lo capta la inteligencia? Sostiene nuestro filósofo que la realidad posee una estructura lógica. Pero entendemos nosotros que este pensamiento ha de interpretarse en el sentido de ser sólo una zona de la realidad la que adopta esa estructura y no toda ella. Algo en la realidad escapa a la estructura lógica. Y como Romero piensa que el mundo es un cosmos y no un caos, forzosamente le atribuye un "orden", que parece desbordar las cuadrículas de la razón, puesto que ésta inmanentiza o inmoviliza o identifica la realidad. Lo cierto es que para Romero la razón y la inteligencia captan cierto orden de la realidad y que lo básico para el hombre es la intencionalidad que le permite

captar objetividades. Pero el intelectualismo romeriano no excluye un impulso activo o volitivo o "voluntad de mundo". ¿No significa esto desvirtuar quizá un poco ese intelectualismo? El problema que resuelve nuestro pensador es de los más arduos de la filosofía. Heidegger y Scheler también se lo han planteado. Según Heidegger, sería un herror negar al estado de ánimo "el ser la forma de ser original del 'ser ahí' en que éste es 'abierto' para sí mismo antes de todo conocer y querer y muy por encima de lo que éstos son capaces de 'abrir' " *(El ser y el tiempo,* trad. Gaos, p. 158).

Según Max Scheler, "el matiz valioso de un objeto (ya sea recordado, esperado, representado o percibido) es lo más primario que nos llega de aquel objeto, como también que el valor del todo en cuestión, cuyo miembro o parte es, constituye el *médium* en el cual desarrolla aquel objeto su contenido representativo o su significado conceptual. El valor de ese objeto es lo que abre la marcha: es el primer 'mensajero' de su peculiar naturaleza" *(Ética,* t. I, p. 46, R. de Occidente).

Para Romero, la primera noticia que nos llega del objeto es intelectual. Para Heidegger lo que nos abre al mundo es el estado de ánimo. Para Scheler, es el valor del objeto. ¿Quién de los tres pensadores dice la verdad? Creemos que sobre el plano del conocimiento descansan los planos del sentimiento y de la voluntad y que, por ello, nos parece que Romero está más próximo a la verdad que los dos filósofos alemanes. Reconociendo, claro está, que el problema subsiste.

Los planos de la realidad y sus relaciones ontológicas

PARA Romero la realidad consta de cuatro planos u órdenes: a) el físico o inorgánico; b) el de la vida; c) el del psiquismo intencional; y d) el del espíritu.

El autor subraya el particularismo del actuar físico, y también que el ente inorgánico, el orgánico y el intencional poseen "campos cerrados y parciales": sólo el ente espiritual posee un campo abierto y universal, porque lo espiritual es una intención universalizante que se realiza o pugna por realizarse" (p. 145).

Más que la estructura del ente inorgánico, estudia Romero la del ente orgánico, y todavía más que la de éste, ahonda en la

del ente intencional y todavía más en la del espíritu. Lo que más seriamente se propone es investigar el crecimiento de la trascendencia. Cada plano "es soporte del siguiente, que en él surge, de él se alimenta y lo supera. En esta sucesión de planos se manifiesta un notorio crecimiento del trascender" (p. 167). En el plano físico la trascendencia es menos patente. En la vida la trascendencia es más manifiesta, pues "los seres vivos son activísimos focos de trascendencia en cuanto individuos, en cuanto especies y sobre todo en cuanto integran conjuntamente el curso total de la vida..." (p. 167). "En el psiquismo intencional el trascender es todavía más patente", puesto que "la intencionalidad consiste en la trascendencia hacia el objeto" *(Id).*

Pero esa trascendencia no es plena, porque el individuo intencional refiere sus actos a sí; se tiene a sí mismo por la instancia última. Esa relativización del trascender desaparece en la actitud espiritual, "en la cual se corta toda referencia efectiva del acto al sujeto, salvo la de ser acto suyo" (p. 167). En el espíritu alcanza el trascender su más alto grado. Con el cumplimiento de la trascendencia en el sujeto espiritual, "el ímpetu animador de la realidad logra así su triunfo y funciona con total autonomía..." "Este funcionamiento consiste en extenderse sin ataduras ni coacciones sobre el conjunto; en volverse especialmente sobre sí mismo, en cuanto principio informador de la realidad, en aprehenderse cognoscitivamente y en hacerse éticamente solidario consigo mismo" (pp. 167-68). Veamos ahora la relación entre los planos de la realidad. A juicio de Romero, "parece un hecho constante que, comenzando con el orden vital, los órdenes de la realidad son, en diferentes grados y maneras colonizadores, esto es, aprovechadores de un orden dado, en el que se instalan y que utilizan en beneficio de sus propios fines, imponiéndole una especie de servidumbre" (p. 66). Observa Romero que en toda la realidad "es un esencial principio la trabazón, la intrincada complejidad, que asocia y funde momentos reales, ideales y de valor; entre las varias maneras de complicarse el todo, reparemos ahora en esta dependencia de colonización, en la que la vida supedita a sí lo natural inorgánico como el psiquismo intencional subordina a sí la vida moldeándola según sus intenciones, y el espíritu a su vez se implanta en el psiquismo intencional y le impone su propio estatuto, con lo que somete a sí el ámbito entero de la naturaleza" (pp. 66-67). Insistiendo afirma: "a partir de la vida

cada uno de los citados tres órdenes, asienta en el inferior y lo coloniza, lo toma como materia a la que impone forma y legalidad nuevas". Y "que el escalón colonizado agrega a su primitivo funcionamiento el que le imprime la entidad colonizante..." (pp. 66-67). "La colonización es sumativa: lo viviente en general coloniza lo inorgánico, y en particular también porciones de lo viviente mismo; lo intencional coloniza directamente lo inorgánico y lo orgánico, y además indirectamente lo inorgánico, ya colonizado por lo orgánico, y también se autocoloniza" (p. 70).

La distinción esencial que hace Romero entre materia y forma, entre contenido y legalidad, "se refiere a la manera de darse lo real, a la dualidad de lo entitativo y lo funcional, y no obsta a la final resolución de lo entitativo en momentos actuales" (p. 131). Romero admite "que el momento visiblemente entitativo se va haciendo más débil a medida que se avanza en la serie real, en provecho del aspecto de legalidad y forma", o sea, "que esta última es más importante y decisiva en lo viviente que en lo físico, en lo intencional que en lo vivo, en lo espiritual que en lo meramente intencional" (p. 132).

Afirma Romero que "véngales de donde les venga originariamente su fuerza a las capas ultramateriales —vida, psiquismo intencional, espíritu— sería lícito atribuirles autonomía ontológica, porque lo determinante y capital no es en ellas el oscuro impulso que aprovechan, sino su legalidad y estructura propias, que conforman en cada una ese impulso en manera peculiar e incomparable, como vida, intencionalidad y espiritualidad" (p. 200).

Sintetizando las relaciones entre los planos de la realidad tendremos: a) Que el superior se instala en el inferior, al que aprovecha en su beneficio, a lo que Romero llama colonización o reducción a servidumbre. b) Esta colonización significa un tomar como materia el estrato superior al inferior, imponiéndole una forma y una legalidad propias. c) El estrato o plano colonizado agrega su peculiar funcionamiento el que le imprime el plano colonizante. d) Toda la realidad se encuentra esencialmente trabada o complicada, porque además de fundir momentos reales, ideales y de valor, se produce en ella la dependencia o colonización referida, en virtud de la cual cada plano subordina a sí al inferior, y por tanto, el espíritu somete a su legalidad a toda la naturaleza. e) Hay que distinguir lo

entitativo y lo funcional; la legalidad o forma y la materia, dentro de cada plano; lo entitativo se va haciendo más débil a medida que se asciende o avanza en la serie real en beneficio de la legalidad o forma, que es más importante cuanto más se avanza en los planos. f) Los estratos de la vida, el psiquismo intencional y el espíritu poseen autonomía ontológica, puesto que lo esencial en cada uno de ellos es su legalidad y su estructura propias, y no el elemento inferior que aprovechan.

Doctrina de Hartmann sobre los estratos de la realidad

INTERESA considerablemente comparar la doctrina de Romero sobre los planos de la realidad con la de Nicolai Hartmann, para lo cual resumiremos primero esta última.

1) "La dependencia categorial domina desde las categorías inferiores a las superiores; no a la inversa. Las inferiores son, por consiguiente, las más fuertes desde el punto de vista de la determinación..."

2) "Las categorías de un estrato inferior constituyen el fundamento del superior y son indiferentes con respecto a éste... El estrato ontológico superior no puede existir sin el inferior; pero éste puede ser sin aquél".

3) "Las categorías inferiores sólo determinan el estrato ontológico superior como materia o fundamento de su ser. Por tanto únicamente limitan el margen de las categorías superiores, sin determinar su superioridad ni su peculiaridad".

4) "El *novum* del estrato categorial superior es por completo 'libre' frente al inferior. A pesar de toda su dependencia, afirma su autonomía" (pp. 183-84 de la *Nueva Ontología* de Nicolai Hartmann).

5) Según la que Hartmann denomina ley de la indiferencia, "el estrato ontológico inferior es fundamento del superior; pero no consiste en este ser fundamento, es decir, no se agota con ello".

6) El inferior no está ligado al estrato superior y eso es lo importante; pero el superior está muy ligado al inferior y "sólo existe en virtud de su soporte" (pp. 186-187 de *Id).* Pero "si el estrato inferior es el nuevo fundamento ontológico del superior, como en las relaciones de supraconstrucción, la dependencia ya no se extenderá al contenido, sino a la subsis-

tencia del estrato más alto, el cual no está condicionado por las estructuras del más bajo, sino sólo por su existencia".

7) Nicolai Hartmann considera necesaria una ley de la materia, "pues en la relación de supraconfiguración, la estructura superior misma, incluye la inferior y la dependencia categorial llega a ser, por tanto, de contenido. Aquí se trata de determinar su dominio dentro del estrato ontológico superior con mayor rigor. Lo característico es que también en este caso, en que hay penetraciones ilimitadas de las categorías más bajas en el estrato más alto, la forma superior sólo está determinada desde abajo y de modo periférico o por decirlo así, 'negativo' ". Eso es lo que significa el vocablo materia: "la dependencia de la estructura superior, en toda supraconfiguración, sólo llega hasta donde la peculiaridad de los cimientos limita las posibilidades del edificio". Sostiene Hartmann que "en la estructuración del mundo, las categorías superiores no configuran cualquier cosa en la 'materia', las formas inferiores, sino sólo lo que en ésta es posible". Eso es lo afirmado por la ley, según la cual, "las categorías inferiores son 'las más fuertes' y no pueden ser anuladas por un poder 'más alto' " (p. 190).

8) Se pregunta Nicolai Hartmann en qué consiste el poder del espíritu en cuanto domina la naturaleza. Y se contesta que no consiste en que resista los poderes y la legalidad de la naturaleza ni en el conflicto y lucha con ella; "su dominio depende de su obediencia". "Lo que el espíritu prescribe a la naturaleza sólo son los fines perseguidos por él al emplear la fuerza natural como medio dado. Se podría decir que es la forma más alta con que el espíritu supraconfigura la naturaleza. Pero sólo puede hacerlo si respeta su peculiaridad" (p. 201). "También en su dominio de la naturaleza el espíritu sigue siendo tan estrictamente dependiente de las categorías naturales, como lo es sin semejante dominio; y sus propias categorías son también en este caso las más débiles. En el reino de la naturaleza toda su creación está limitada por las leyes de ésta; 'contra' la naturaleza el espíritu nada puede hacer; 'con ella', en cambio, logra lo más asombroso, y los límites sólo le están trazados por el poder de su inventiva" (p. 203).

Comparación entre ambas doctrinas

Por haberse planteado Nicolai Hartmann y Francisco Romero el problema de los planos o estratos de la realidad, es inevita-

ble que coincidan en alguna apreciación. Pero aun en aquello en que coinciden, existen en el pensamiento de cada uno marcadas diferencias. Veámoslo.

A) Al sostener Romero que el plano superior se instala en el inferior, al que coloniza en su beneficio, formula dos hechos: el de apoyarse el superior en el inferior, que Hartmann considera en la relación de dependencia de soportar —ser soportado—; y el de la servidumbre del inferior en favor del superior.

B) La autonomía ontológica que Romero atribuye a la vida, psiquismo intencional, y al espíritu, pone el acento en que cada uno de estos planos tiene legalidad y estructura propias y desdeña la dependencia que implica el apoyarse cada uno de ellos en el inferior, pues lo cardinal para él es su legalidad y no su materia. Hartmann también sostiene la autonomía de cada estrato superior, pero subraya que esa autonomía es una independencia dentro de la dependencia.

C) Para Romero dicha colonización consiste en que el superior toma como materia al estrato inferior imponiéndole una legalidad propia.

Para Hartmann, en lo que este filósofo llama relación de supraconfiguración, la estructura superior incluye la inferior, lo cual supone una dependencia de la superior respecto de la inferior, puesto que los planos superiores no configuran cualquier cosa en la materia, sino sólo lo que ésta permite.

D) Nicolai Hartmann subraya especialmente la debilidad de los estratos superiores respecto de los inferiores. Romero, en cambio, afirma que en el choque brusco, en el conflicto momentáneo suele triunfar lo más rudo y sólido, lo no espiritual, como "...triunfa lo físico sobre lo orgánico, y lo orgánico sobre lo intencional; pero a la larga así como lo orgánico prospera y se impone sobre la capa física y la intencionalidad, domeña lo orgánico y lo introduce en su cauce, así el espíritu, en la progresión histórica se impone sobre lo meramente intencional..." A su juicio, lo entitativo se va haciendo más débil a medida que se asciende en la serie real, en provecho de la legalidad, más importante en los planos superiores. Lo cual no significa contradicción ninguna.

E) Según Romero, el plano colonizado añade a su propio funcionamiento el que le imprime el plano colonizante. Lo cual nos parece verdad. Y en esto ambos filósofos coinciden.

F) Para Romero el espíritu somete a su legalidad a toda

la naturaleza. Para Nicolai Hartmann, lo que el espíritu prescribe a la naturaleza sólo son los fines perseguidos por él al emplear la fuerza natural como medio. Esta es la forma más alta con que el espíritu supraconfigura la naturaleza. Según el filósofo alemán, en su dominio de la naturaleza el espíritu sigue siendo tan dependiente de los planos naturales como lo es sin ese dominio, y sus categorías son también en este caso las más débiles. Contra la naturaleza nada puede el espíritu; pero con la naturaleza su poder asombra. Pero, a mi juicio, aunque el espíritu tenga que valerse del rodeo que significa el respeto a la legalidad natural, para poner la naturaleza al servicio de sus fines, esto vale tanto como afirmar la autonomía del espíritu, el cual prácticamente, si no ontológicamente, es como si hubiera vencido a la naturaleza, puesto que la ha sometido en los aspectos en que logra esa sumisión, que no son todos.

G) El juego de la trascendencia en la relación de los distintos planos de la realidad, confieren a la doctrina metafísica romeriana una indudable originalidad. En el sujeto espiritual se cumple la trascendencia absoluta. Con ese cumplimiento "el ímpetu animador de toda la realidad logra así su triunfo y funciona con total autonomía... Este funcionamiento consiste en extenderse sin ataduras ni coacciones sobre el conjunto, en volverse especialmente sobre sí mismo, en cuanto principio informador de la realidad, en aprehenderse cognoscitivamente y en hacerse éticamente solidario consigo mismo" (p. 168).

En rigor las relaciones entre los estratos están regidas por el ímpetu animador de toda la realidad que es la trascendencia, la cual es también principio informador del todo. Pero la trascendencia como principio metafísico, en las citadas tesis de Romero, parece que implica un ascender desde el plano más bajo hasta el espíritu, donde se realiza absolutamente. Surgen aquí algunas dudas. Si el espíritu cumple la trascendencia absoluta, será por haber sometido toda otra realidad a su ley, para él entregarse a lo objetivo y lo universal. El espíritu, que es lo más vivo, por ser lo más trascendente, se entrega y se rige por lo universal y lo objetivo. También afecta la trascendencia a lo ideal. Pero ¿cómo?, ¿en qué relación está la trascendencia de lo ideal con la trascendencia del espíritu? Si existe un monismo del trascender, ¿por qué el trascender de lo ideal cuando el espíritu ya lo capta trascendiendo? Estos son problemas que se plantean en la metafísica de Romero y que bro-

tan de su misma entraña, rica en palpitantes cuestiones de singular fecundidad.

El espíritu

SEGÚN Romero "el acto espiritual se proyecta hacia el objeto y se queda allí". En lo meramente intencional "el sujeto pone los objetos y en seguida los pone a sí; en el acto espiritual, pone los objetos y se pone a ellos..." (p. 128).

He aquí en forma esquemática las diferencias que Romero establece entre la mera intencionalidad y el espíritu.

1) La mera intencionalidad por un lado es naturalidad; pero también saca al individuo del riguroso plano orgánico y lo convierte en un yo dotado de un mundo.

2) No hay diferencia estructural entre la mera intencionalidad y el espíritu, porque el fundamento de esa estructura es en ambos el par yo mundo. La conciencia intencional es el campo común a la mera intencionalidad y al espíritu.

3) El acto espiritual no sólo apunta a objetos sino que por ellos se rige.

4) El acto espiritual significa un radical objetivismo, con el cual se abandona el plano natural.

5) Existe identidad de contextura real entre la mera intencionalidad y el espíritu; pero hay diferencia de intención o finalidad entre ambos. O en otros términos: hay entre ambos identidad de materia o de contenido, y diferencia de legalidad o de forma.

6) En la primera actitud intencional hay una espiritualidad en germen.

7) La mera intencionalidad es algo incompleto y trunco, porque en vez de quedarse en el objeto, que sería el fin pleno, obtiene el regreso subjetivo.

8) La intención del regreso subjetivo es constitutivo del acto puramente intencional y lo define desde el principio.

9) El sujeto espiritual no es ya un ente natural. La espiritualidad es libertad, evasión de la naturalidad.

10) "La mera intencionalidad lleva en sí como tendencia, como posibilidad que busca realizarse por su ley interna la proyección absolutamente objetiva en que el espíritu consiste, y que no es sino la radicalización de la intencionalidad originaria, su culminación y perfeccionamiento" (p. 226).

Las propiedades del espíritu que completan la doctrina de Romero, son las siguientes: La primera es la objetividad absoluta. Otra es la universalidad. La libertad, que "no es sino la evasión del particularismo natural". La historicidad. Otra nota del espíritu es la responsabilidad espiritual. "La conciencia de sí ha sido considerada por Max Scheler como una de las tres notas capitales del espíritu". Por último, considera Romero como nota esencial del espíritu la absoluta trascendencia, entendiendo por tal el hecho de que el acto se dispare hacia el objeto y en él se queda, sin referirlo efectivamente de ningún modo a la singularidad existencial del sujeto".

La antropología filosófica de Max Scheler

INTERESA mucho exponer aquí las líneas que perfilan la antropología filosófica de Max Scheler, para después compararlas con las de la antropología filosófica de Francisco Romero. Para Scheler el espíritu es un principio que como tal no puede reducirse a la "evolución natural de la vida", sino que si ha de ser reducido a algo sólo puede serlo al fundamento supremo de las cosas, o sea, al mismo fundamento de que también la vida es una manifestación parcial... (p. 140, *El puesto del hombre en el cosmos)*

El espíritu tiene independencia, libertad o autonomía existencial, frente a los lazos de lo orgánico. Afirma Scheler que espíritu es objetividad; es la posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos (p. 142).

La objetividad es "la categoría más formal del lado lógico del espíritu" (p. 144).

"El hombre —en cuanto persona— es el único que puede elevarse por encima de sí mismo —como ser vivo— y partiendo de un centro situado, por decirlo así, allende el mundo, tempo-espacial, convertir todas las cosas y entre ellas también a sí mismo en objeto de su conocimiento... este centro, a partir del cual, realiza el hombre los actos con que objetiva el mundo, su cuerpo y su psique, no puede ser "parte de ese mundo, ni puede estar localizado en un lugar ni momento determinados" (p. 152). Tal centro "sólo puede residir en el fundamento supremo del ser mismo. El hombre es, por tanto, el ser superior a sí mismo y al mundo" (p. 152). El espíritu es actua-

lidad pura. La facultad de separar la existencia y la esencia es la nota fundamental del espíritu humano.

Según Scheler, originariamente, lo superior es impotente y lo inferior, poderoso. Lo superior, que es el espíritu, necesita de los impulsos para realizarse. Así, "los impulsos pueden penetrar (o no penetrar) en las leyes del espíritu y en la estructura de las ideas y de los valores que el espíritu presenta a los impulsos al dirigirlos; y en el transcurso de esta penetración y compenetración en el individuo y en la historia pueden los impulsos prestar fuerza al espíritu" (p. 173).

El espíritu no tiene energía propia. Es fundamental en la antropología filosófica scheleriana el concepto de sublimación, la cual tendría lugar en todo proceso en el que "las fuerzas de una esfera inferior del ser se pusieran paulatinamente —en el proceso del mundo— al servicio de un ser y de un proceso de forma superior..." (p. 174). "El advenimiento del hombre y del espíritu debería considerarse entonces como el último proceso de la sublimación de la naturaleza, hasta el presente" (p. 175).

El ser que "existe por sí mismo" tiene en la antropología filosófica scheleriana un papel esencialmente diferente del que le atribuye el teísmo. Este ser existente por sí, según Scheler, "sólo es un ser digno de llamarse existencia divina en la medida en que el curso impulsivo de la historia del universo realiza la eterna deidad en el hombre y mediante el hombre" (p. 178).

La compenetración del espíritu —impotente— con el impulso ciego y fuerte o sea, "la vivificación del espíritu es el blanco y fin del ser y del devenir finitos" (p. 179).

El espíritu es para Scheler, supraespacial y supratemporal. Según el filósofo alemán, "las intenciones del espíritu, cortan el curso temporal de la vida". Afirma Scheler "que aunque la 'vida' y el 'espíritu" son esencialmente distintos, ambos principios están en el hombre... en relación mutua...: el espíritu idea la vida, y la vida es la única que puede poner en actividad y realizar el espíritu..." (p. 191). El espíritu y la vida están mutuamente coordinados.

Para Scheler, el hombre tiene la necesidad de concebir la idea formalísima de un ser "suprasensible" "infinito" y "absoluto", en el momento en que se convierte en hombre, mediante la conciencia del mundo y de sí mismo y la objetivación de su naturaleza psicofísica.

Cuando el hombre se ha colocado fuera de la naturaleza y ha hecho de ella "su objeto"... se vuelve en torno suyo y pregunta ¿Dónde estoy yo mismo? ¿Cuál es mi puesto? El hombre ya no puede decir con propiedad: "Soy una parte del mundo; estoy cercado por el mundo"; pues el ser actual de su espíritu y de su persona es superior incluso a las formas del ser propias de "este" mundo, en el espacio y en el tiempo. "El hombre" "hunde su vista en la nada... Descubre en esta mirada la posibilidad de la 'nada absoluta' "; y esto le mueve a seguir preguntando: "¿Por qué hay un mundo? ¿Por qué y cómo existo yo?" Destaca Scheler "la rigurosa necesidad de la conexión que existe entre la conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios en el hombre (p. 201). Esta triple conciencia forma una indestructible unidad estructural..." (pp. 202 y 203).

Para Scheler "la relación del hombre con el principio del universo consiste en que este principio se aprehende inmediatamente y se realiza en el hombre mismo, el cual como ser vivo, y ser espiritual, es sólo un centro parcial del impulso y del espíritu del ser existente por sí" (p. 205). Sostiene el mismo filósofo, que "el Ser primordial adquiere conciencia de sí mismo en el hombre, en el mismo acto en que el hombre se contempla fundado en Él" (p. 206). El advenimiento del hombre y el advenimiento de Dios, se implican por tanto, mutuamente, para él, Scheler.

La dualidad en el hombre

La dualidad es "el hecho constituyente del hombre pleno". Romero insiste en que en la mera intencionalidad está latente la espiritualidad. Según el pensador argentino, la espiritualidad "no consiste en un principio ajeno por completo a su primitiva índole, en un componente que llegue desde fuera a la primigenia realidad humana y en ella se injerte de manera misteriosa" (p. 194). Es "el cumplimiento de las promesas contenidas en las más humildes actitudes intencionales, la realización de aquello que ya estaba en germen en los primeros actos objetivantes" (p. 195). Pero, a juicio de Romero, con lo expuesto "no se suprime la diferencia radical entre la mera intencionalidad y la espiritualidad, que separa un profundo corte entre ésta y toda la realidad natural. Con el espíritu se instaura en la

realidad un orden nuevo, se quebranta ese encierro de cada porción de la realidad en sí misma, que es regla en la naturaleza, se organizan centros atentos a la totalidad, que se inclinan sobre ella y la acogen en sí en función de universalidad..." (p. 195).

Un importante problema que se planteó el filósofo argentino fue el de si el espíritu era un principio ajeno o no a la intencionalidad. Y si era ajeno ¿cómo podría implantarse en ella desde fuera? Le era inevitable pensar que el espíritu hallase en germen en la mera intencionalidad, aunque esta tesis también le plantee otro problema, a saber, si el espíritu es la radical antinaturalidad, ¿cómo puede hallarse en germen en la mera intencionalidad "natural"? La distinción romeriana entre estructura y legalidad, entre materia y forma, es un recurso muy ingenioso del maestro argentino, para solucionar el problema, aunque no resulte fácil concebir que lo antinatural pueda germinar en lo natural. Pero no es, empero, imposible.

Y a propósito de la relación entre el espíritu y la vida, se plantea Romero la cuestión del poderío o la debilidad del espíritu y si éste desgasta la vida. Y su pensamiento es, a este respecto, firme, certero y profundo.

"Apreciada la situación en su conjunto, la vida y la intencionalidad ganan con el control espiritual, porque este control tiende a imponer un orden superior que disminuye el derroche inútil, la competencia ciega y abundante en dolores y fracasos" (p. 199). Y destaca que a la larga, así como lo orgánico prospera y se impone sobre la capa física y la intencionalidad domeña lo orgánico y lo introduce en sus cauces, así el espíritu en la progresión histórica, se impone sobre lo meramente intencional..." (p. 200). Y, por todo ello, atribuye al espíritu fuerza propia, frente a la tesis scheleriana de su impotencia.

La dualidad de los componentes intencional y espiritual produce el choque de ambos.

Romero escribe sobre lo que él llama "fórmula peculiar de cada individualidad", "que no es sólo la de una estructura interna, es también un modo especial de articularse con el conjunto, de engarzarse en el complejo social y cultural, un régimen de intercambio sumamente complicado, que recorta para cada una el ámbito externo que le es adecuado..." (p. 204). Y sintetiza que "cada unidad se define en su propia contextura y en sus correlaciones con los demás" (p. 204). Tesis que se fundamenta en los principios de su metafísica.

Comparación de la antropología filosófica de Scheler con la de Romero.

a) En primer lugar, la concepción romeriana de la capa intencional en el hombre y la consiguiente importancia que la atribuye, diferencia radicalmente su antropología filosófica de la de Scheler, para el cual no existe el estrato intencional.

b) Romero asienta el espíritu sobre la capa intencional, y por ello su concepto de la dualidad en el hombre deriva de esa estructura. Mientras para Romero la dualidad nace del antagonismo entre la naturalidad de la capa intencional y la objetividad del espíritu; para Scheler es capital la escisión del espíritu y el impulso, aquél, impotente y éste, ciego. No creemos nosotros que quepa identificar el fondo último de la realidad, según Scheler, con la trascendencia, según Romero. Pero ¿en qué consiste el fondo último para Scheler?

Hay que reconocer que *El puesto del hombre en el cosmos* no lo dice ni permite perfilarlo con alguna aproximación. ¿En qué relación se halla ese fondo último con el ser existente por sí? ¿Acaso son lo mismo? Nuestro parecer es que tal vez sean idénticos. De ese fondo último, brotarían directamente la rama espiritual y la rama psicofísica. Para Romero, en cambio, el espíritu sería como el más alto ramaje del tronco por donde la trascendencia asciende.

c) Aunque exista entre Romero y Scheler algún parentesco en la conceptuación del espíritu, como es la libertad, la conciencia de sí, la objetividad y la insustancialidad, no es menos cierto que también existen sus diferencias esenciales. La primera es la de la impotencia que Scheler le confiere, opuesta a la tesis romeriana. Mientras para Scheler el espíritu es objetividad, para Romero es objetividad o trascendencia absoluta. Si para Scheler, el espíritu idea la vida y la vida realiza el espíritu, para Romero, el espíritu es orden y acuerdo, que controla la vida y la intencionalidad, y ese control significa mucho más que idearlas, significa aprovecharlas y someterlas. De donde se deduce que no es la vida, para Romero, la que realiza el espíritu, sino que es el espíritu, quien se realiza sometiendo a su régimen a la vida y a la intencionalidad. En Romero, el espíritu es temporal, mientras en Scheler es intemporal.

d) Para Scheler el hombre experimenta la necesidad de concebir la idea "formalísima" de un ser "suprasensible", "infinito", y "absoluto". Según Scheler, la conciencia de Dios, la

conciencia del mundo y la conciencia del hombre, forman una unidad estructural. Además, según el pensador alemán, "el Ser primordial adquiere conciencia de sí mismo en el hombre en el mismo acto en que el hombre se contempla fundado Él". Una diferencia es la de que en Scheler el hombre es sólo un centro parcial del espíritu y del impulso del ser existente por sí, y por tanto, se concibe al hombre, como algo relativo a ese ser; y en cambio, para Romero el espíritu es trascendencia absoluta. De donde se infiere que la autonomía del espíritu, en Scheler, tiene un límite personal que no existe en la doctrina espiritual de Romero. Hay todavía más. Entendemos que en la teoría scheleriana, interpretada agudamente por García Bacca, en su *Antropología filosófica contemporánea,* el espíritu funciona tanto mejor cuanto menos se entregue a la realidad. En cambio, según Romero, el espíritu, como ápice de la realidad, es reencuentro de la realidad consigo misma. Así como en Romero hay una doctrina metafísica de la realidad, dibujada en sus líneas principales, en Scheler, seguramente porque la muerte no le permitió mayores desarrollos, sólo está en germen la metafísica. Otra diferencia capital entre ambos, es esta: el puesto del hombre en el cosmos, para Scheler, está en vivificar el espíritu siendo centro parcial del ser existente por sí; y en cambio, para Romero, está en someter la realidad para espiritualizarla. La antropología filosófica de Romero es, sin duda, más articulada y sistemática que la de Scheler, aunque quizá la intuición fundamental en este último sea más original.

Los valores

SEGÚN Romero, "el valor viene a ser la medida de la trascendencia y, por lo tanto, de la efectiva realidad del ser; en cada instancia —entidad o actividad— es la dignidad que le corresponde por la trascendencia que encarna..." (p. 171).

Romero acepta la objetividad de los valores y la refiere estrechamente a la entraña metafísica de la realidad. Aunque el autor no desarrolla en su *Teoría del hombre* una doctrina de los valores, porque según él, allí no sería oportuna, es forzoso reconocer que su cardinal tesis axiológica, según la cual el valor es la medida de la trascendencia, tiene la más sólida articulación con su metafísica, y, por consiguiente, con su antropología filosófica, pues ser y valor integran una profunda uni-

dad. Metafísica y axiología son las dos ramas filosóficas que enfocan esas dos vertientes de la realidad. El ser es lo que vale. Romero divide los valores en espirituales y no espirituales. Llama a los espirituales absolutos y a los otros relativos. Los primeros son absolutos por ser los más altos, y son realizados y captados por el sujeto espiritual.

Para nuestro pensador, "la trascendencia, tomada en sí, siempre es, absolutamente valiosa..." "El valor relativo corresponde, en consecuencia, a los entes o a los actos en que el trascender es incompleto, no al momento del trascender en ellos" (p. 173).

Mientras el sujeto intencional "capta el valor (relativo) de la situación conjunta en que trascendencia e inmanencia se mezclan", el sujeto espiritual, "además de captar y realizar el valor absoluto que pertenece a la trascendencia completa de lo espiritual capta... el valor relativo y también el valor absoluto del momento de trascendencia que aparece en todo ente o acto" (p. 173).

El espíritu, que es el ápice de la realidad, es por eso mismo también la culminación del valor, en la antropología filosófica de Romero.

Estudia el pensador argentino el valor teórico y el valor ético. El valor teórico lo posee todo acto que tiende a la aprehensión objetiva. Los actos espirituales de conocimiento poseen valor cognoscitivo absoluto, pues el espíritu, por ser trascendencia absoluta, trasciende en ellos hacia todo lo que es captable objetivamente. El valor cognoscitivo relativo existe en los meramente intencionales.

Para Romero, el trascender cognoscitivo espiritual "impone sin más conocer todo lo objetivable", todo lo que se contiene en el término "totalidad" (p. 174). Y de ahí que aluda a la filosofía como "el saber total de la totalidad", que es la culminación de la actitud cognoscitiva.

No identifica Romero el valor teórico absoluto con la verdad ni por tanto, confiere a la verdad un carácter autónomo, sino que hace depender ese valor de la absoluta trascendencia cognoscitiva, "la cual para un sujeto consiste en la trascendencia plena de sus actos, independientemente de la verdad que alcancen, y para el saber objetivado en la trascendencia de las tesis, que aquí sí se identifica con la verdad" (p. 177).

Una consecuencia de esto es que "no todos los actos espirituales cuajan en espiritualidad objetivada, ni toda la espi-

ritualidad objetivada proviene de actos espirituales. Muchos actos de intención puramente trascendente y, por tanto, absolutamente valiosos, fracasan, y, en cambio, actos que en ellos mismos responden a móviles no estrictamente espirituales y sobre los cuales sólo recae un valor relativo, arriban a resultados de absoluta valiosidad" (p. 177). Romero lo explica sosteniendo que "lo capital en el acto desde el punto de vista del valor es la intención, y en lo producido y objetivado la propia consistencia del producto y no las intenciones del productor, que forzosamente se descartan cuando hay objetivación plena y el producto cobra sentido propio" (p. 177).

Para el autor, el saber está enteramente bajo el gobierno de la verdad. La diferencia entre el saber meramente intencional y el saber espiritual radica en que en el primero la verdad no se busca por ella misma, mientras que en el segundo, interesa lo verdadero sólo por serlo. Por tanto, el único requisito del saber espiritual "es que se constituya sobre la libre consideración del objeto"; es decir, "que sea saber según la verdad y nada más y equivale al mismo tiempo a sentar que sea saber adquirido mediante un acto de plena trascendencia" (p. 179). Y resume el filósofo argentino que la total objetividad, la obediencia a la verdad como instancia final y la trascendencia absoluta del acto son una cosa sola, la única cosa necesaria para que un acto cognoscitivo merezca la calificación de espiritual (p. 179).

El órgano de la teoriticidad es la inteligencia, que es la misma en el orden intencional y en el espiritual.

Según el referido pensador, por obra del conocimiento, la realidad por su punto más alto que es el espíritu, se vuelve sobre sí misma y lo abarca todo en términos de conciencia, de saber. Es un modo de reencuentro de la totalidad consigo misma (p. 184). Esta idea del conocimiento tiene una profunda raíz metafísica que se inserta en los conceptos romerianos de trascendencia y de espíritu. Mediante el espíritu, en tanto que conocimiento, la entera realidad se reencuentra consigo misma, se adentra en sí misma, toma posesión de sí misma. El espíritu es la culminación de la realidad y significa no sólo autonomía metafísica, sino la más honda articulación de todos los planos del ser en el todo.

Así interpretamos nosotros estas ideas filosóficas romerianas. Insistimos en que en la obra de Romero existen los más vivos gérmenes para construir un trabado sistema de filosofía.

Y creemos que el desarrollo en ella de sus ideas fundamentales, ha de ser más fácil para el ilustre pensador que el trazado de las líneas generales de su pensamiento.

Según Romero, ante la trascendencia universal, el espíritu, que es trascendencia pura, no puede contentarse con la postura cognoscitiva, que termina con la admisión teórica de lo que es, que se limita al reconocimiento neutral del ámbito cognoscible, sin que le importe la diferencia de valor entre los distintos grados de trascendencia que descubre en los diferentes planos de la realidad. La positividad de la trascendencia, reconocida como valiosa, lo impulsa a tomar partido por ella, a prestarle una especial atención activa, a colaborar con ella. Este asentimiento práctico a la trascendencia es la eticidad (pp. 184 y 185).

Según dicho pensador, "la proyección ética, la adhesión práctica a la trascendencia es una actividad espontánea y necesaria de la espiritualidad; pero además reviste un sentido especial: es el reencuentro de la realidad consigo misma, no ya en los términos de un reconocimiento teórico y neutral, de una conciencia de la totalidad, sino en los de una ingerencia, de un efectivo asentimiento al momento positivo que lo real contiene, de una colaboración con el movimiento de ascenso que en lo real descubrimos, de una participación en su faena fundamental" (p. 187).

Romero sostiene que si se acepta la tesis bergsoniana de que el universo es "une machine à faire de dieux", "la eticidad es la colaboración consciente con esa maquinaria para acelerar su ritmo y ayudarla a la producción de lo divino" (p. 187).

Pero esta afirmación encierra alguna dificultad: ¿cuál es la función de lo divino en el mundo y en el hombre? ¿Incumbe su conocimiento a la metafísica o sólo puede enfocarlo la religión? Creemos que en la metafísica romeriana no se asigna papel alguno a lo divino. Como que sólo se habla de ello refiriéndose al espíritu y al enfocar el valor ético. ¿Qué relación tendrá la trascendencia con lo divino? Romero, que absolutiza al espíritu al considerarlo como absoluta trascendencia, parecería relativizarlo al conferirle en el orden ético la colaboración consciente con la maquinaria productora de lo divino. Entendemos que el referido pensamiento de Romero —hipotético o condicionado— debe interpretarse en el sentido de que la trascendencia no se identifica con lo divino. El filósofo argentino, que ha penetrado bien en los problemas de la persona, introduce sin desarrollo alguno su apelación a lo divino al intentar

fundar la eticidad. Como Kant en su *Crítica de la razón práctica,* Romero topa con lo divino en su ética. Ahora bien: pudiera pensarse que la alusión romeriana a lo divino es sólo una cita filosófica, sin la profunda significación que parece tener. Pero no podemos asegurar nada. En todo caso, creemos que ese nuevo concepto no afectaría sino al enfoque de la trascendencia ética en la metafísica de Romero; y que dejaría intacto el concepto de trascendencia como realidad última o ímpetu del todo. Romero, que es un pensador de los más serios y veraces de hoy, cuando escriba su metafísica al examinar profundamente, como acostumbra, la situación de lo divino en su doctrina de la realidad, probablemente haría una de estas dos cosas: rectificar su citada idea adicional o efectuar una revisión de su doctrina, para insertar en ella tal idea. Aunque nos inclinamos a creer más bien que no será necesario ese reajuste. Tal vez lo divino sólo sea para él un símbolo del todo.

Sociabilidad

LAS ideas romerianas sobre la sociabilidad humana, además de acertadas, en nuestra opinión, están estrechamente ligadas a su metafísica y a su antropología filosófica. A su juicio, es propio del hombre ser en el mundo, tesis que es la misma de Heidegger. El hombre no es un orden cerrado al mundo; ni tampoco "es un ser sin principio interior ni contextura sólida y peculiar..." (p. 228). Su especial contextura consiste en "hacer del mundo asunto suyo de muchas maneras: por apropiación cognoscitiva, por una ingerencia práctica, mediante la elaboración estética, por la intervención moral, etc. El supuesto común de todo ello es comenzar por admitir el mundo tal y como es, sin previa funcionalización, sin convertirlo de antemano en un repertorio de elementos estrictamente correlacionados a las demandas o repugnancias de la impulsividad orgánica" (p. 228). Parécenos este último un juicio de certero y penetrante calado, opuesto a la concepción heideggeriana de las cosas en tanto útiles. Para Heidegger, el conocimiento primario es interesado, y el desinteresado no es primario ni original. Para Romero "el yo sin el mundo es una posibilidad vacía porque su vida es tender hacia objetividades, hacia ajenidades; el mundo sin el yo existe sin duda, pero ya la afirmación de que existe, no puede formularla sino un sujeto" (p. 228). Sigue

diciendo que "el yo sin contenidos mundanos sería un foco ocioso y ciego, sin actividad ni perspectivas; el mundo, sin el yo, carecería de la única instancia que lo piensa, que lo conoce, que lo aprovecha, lúcidamente, que lo somete a la colonización inteligente y a la sublimación espiritual, y que a la larga le otorga un sentido" (p. 229). Esta posición justa, ante uno de los grandes problemas filosóficos, coincide esencialmente con el planteamiento que formula Ortega, e implica que el maestro argentino la ha repensado de la manera más seria y rigurosa y así lo expone con toda claridad y precisión. Y prosigue Romero. "Al yo le es esencial la relación con las demás instancias subjetivas.

"El yo expansivo, trascendente; unas veces vuelve luego sus intenciones sobre sí mismo, y otras las proyecta desinteresadamente sobre lo ajeno, pero su movimiento es siempre un salir de sí... En este salir de sí logra una visión objetiva de la exterioridad, y de acuerdo con ella regula su conducta emocional y volitiva. La exterioridad es, para él, en gran parte y desde el primer momento, social, humana" (p. 234).

Hay en estas ideas un patente enlace con sus doctrinas del espíritu, según la cual, éste es salida hacia fuera, trascendencia total, y un certero concepto de lo social.

La historicidad

ROMERO sostiene con acierto la relación entre la historicidad y el problema del tiempo. Nuestro pensador ha meditado seriamente sobre la gran cuestión del tiempo y ha escrito un magnífico ensayo titulado *Temporalismo,* que es uno de sus mejores logros, por la figura de sus ideas y la belleza de su estilo.

Atribuye Romero un carácter temporalista y aún historicista a la filosofía actual, como uno de sus hechos capitales. Historicista es, según su autor, el bosquejo metafísico expuesto en el apartado 3 del cap. VI de su *Teoría del hombre,* que lleva por título "El espíritu en el cuadro de una metafísica de la trascendencia" (pp. 164-170), donde dibuja y articula de la manera más prieta y condensada sus ideas metafísicas sobre la estructura, la trascendencia y la evolución, y sobre todo, describe el trascender en los cuatro planos del ser real. En ese breve apartado se encuentran los gérmenes más vivos y fértiles para el desarrollo de la metafísica, que, a nuestro juicio, será

probablemente la tarea más decisiva del insigne filósofo en un futuro inmediato.

Sabido es que aparte de San Agustín, en la filosofía antigua, han ahondado, en el problema del tiempo, en la filosofía actual, Bergson, Simmel, Husserl y Heidegger. Ortega ha calado poco en el problema del tiempo, aunque su filosofía de la historia tenga alto valor. Romero, en su citado ensayo, llega a una aguda intuición: la de entrever que quizá la tarea más próxima de la filosofía "sea un nuevo ajuste de las relaciones entre la temporalidad y las intemporalidades" (*Filosofía contemporánea,* p. 55).

A Romero le parece "una hipótesis justificada" la atribución de historicidad a toda realidad, no sólo en cuanto fenómeno, sino también en cuanto fondo metafísico de las cosas. Pero a su vez, existe un principio común y superior a la historicidad, que es el trascender universal. Para el citado pensador, "la trascendencia sólo puede pasar de ciego ímpetu o conato a efectividad con diversificación creciente, porque se constituyen centros desde los cuales funcionan focos de un trascender cada vez más perfecto y cabal" (p. 248).

Y afirma que la historicidad que es "consecuencia del encauzamiento temporal del trascender, no es una procesualidad uniforme ni altera por sí sola y directamente sus ritmos y modos, sino que se regula y diversifica según la índole de las estructuras en las cuales ocurre, sin que a ello obste que éstas sean a su vez creación de la historicidad o del originario trascender" (p. 248). Con ello indica Romero que "la historicidad humana es peculiar e irreductible a cualquier otra y condicionada por la estructura básica del hombre" (p. 248).

Para el filósofo argentino, la historicidad humana depende de la estructura intencional de la espiritualidad y de la conjunción de estas dos instancias, del hecho de la dualidad. La historicidad del hombre no se reduce sólo a una de sus caras, sino que se manifiesta en todas sus vertientes, por fundarse y desarrollarse en procesos temporales.

"En el orden de los hechos —dice— el espíritu encarna una historicidad del grado más alto, porque lleva en sí la imposición de espiritualizar la realidad..." (p. 268).

"La más efectiva historicidad del espíritu se desenvuelve en el proceso de espiritualización de la restante realidad, que es su fundamental empresa" (p. 269). Romero afirma no conocer sino el espíritu que surge y habita en el hombre, en

lo que se diferencia, entre otros caracteres, de la antropología filosófica de Scheler, para el cual existe además del espíritu humano el espíritu divino.

Es obvio que la idea historicista de Romero tiene su raíz en su teoría metafísica de la realidad, y por ello es de las más hondas de su filosofía. El meollo de su tesis queda resumido así. El trascender es un principio universal común y superior a la historicidad, el cual se realiza temporal e históricamente. La historicidad es una consecuencia del encauzamiento temporal del trascender y se regula y diversifica según la naturaleza de las estructuras en las cuales se produce, lo que no impide que dichas estructuras sean creación de la historicidad o del originario trascender. La historicidad está, por tanto, condicionada por la estructura básica del hombre. Pero, en nuestra opinión, este último condicionamiento se atenúa no poco al sostener el autor que esa estructura es creación de la historicidad o del originario trascender. Y esa es, a nuestro juicio, la verdad: que la historicidad actúa según la estructura fundamental del hombre, pero a la vez la historicidad crea o modifica esa misma estructura.

Consideraciones finales

CREEMOS haber dado una síntesis viva del pensamiento de Romero, sacrificando todo lo literario a la fidelidad expositiva. De nuestro estudio puede inferirse lo siguiente:

1) Si Romero no ha desarrollado todavía una metafísica, sin duda ha conseguido trazar las líneas principales de una doctrina de la realidad de hondo calado.

2) Aunque Romero no haya desarrollado formalmente una axiología ni una ética ni una teoría del conocimiento, existe en su pensamiento una indudable trabazón de ideas que no integra un sistema cerrado.

3) Romero se mueve con magistral soltura en el campo ideológico de los grandes pensadores que desfilan por la historia de la filosofía, y en el diálogo con ellos adopta una posición propia e irreductible a la de los demás filósofos.

4) La filosofía de Francisco Romero, por su riqueza y su elevación, y por ser la obra de la más grande personalidad de América Latina, en que vida y pensamiento se funden en indisoluble unidad, constituye no sólo una fecunda enseñanza, sino el mayor estímulo intelectual para todas las naciones americanas.

Aventura del Pensamiento

SOBRE METAFÍSICA Y OTRAS COSAS FRÁGILES

Por *Juan David* GARCÍA BACCA

En el Prólogo a su obra de *Elementos de Psicofísica,* Fechner, hace ya un siglo, advertía sutil e irónicamente: *los constructores de la torre de Babel no pudieron terminarla porque no pudieron ponerse de acuerdo en la manera de construirla. Los destructores de mi Psicofísica no podrán destruirla porque no se pondrán de acuerdo en la manera de hacerlo. Y así mi Psicofísica durará por los siglos de los siglos.*

Y lleva ya un siglo de duración.

Cosas hay, en efecto, que no llegan a terminarse porque no hay manera de que los que se han propuesto construirlas lleguen a un acuerdo sobre el plan y procedimiento de hacerlo. Y uno deshace lo que otro hace, o lo que es peor, no acaban de fijar un plan de construcción.

Cosas hay que perduran, no en virtud precisamente de su interna estructura, sino porque los que intentarían destruirlas no se entienden sobre el plan de derribo, y uno apuntala lo que otro quisiera destruir.

Cosas hay que perduran, y Fechner no pensó en ellas, porque, a pesar de estar todos convencidos de su fragilidad interna, nadie quiere trocarlas; y, si alguno desconsideradamente las ataca, otros las defienden; mas si alguno quiere desmesuradamente defenderlas, otros pondrán en su punto el negocio, y las impugnarán, *cum moderamine.*

Son las de "mírame y no me toques". O las dedicadas a esa santa francesa que se llama *Sainte Nitouche.*

Dejemos fuera de cuenta esas cosas tan firme, segura, desafiadoramente construidas que están ya *fuera de concurso,* como ciertos productos de ciertas firmas; y nadie se mete, ni se da la pena, de atacarlas o ponerlas a prueba, ni para bien ni para mal.

Lo interesante queda reducido a los dos casos indicados por Fechner, y al tercero aludido aquí.

Teología, Metafísica, Filosofía, Parapsicología, Astrología, Magia... ¿no serán de esas cosas que todos hemos convenido en no tocar demasiado, ni para demostrar ni para impugnar?

La indiscreción puede provenir de dos capítulos: querer porfiada, importuna, desafiadoramente demostrarlas; ponerse no menos tozuda, insistente, declaradamente a impugnarlas.

I. *Indiscreción en la demostración*

L*o que valdría la pena de demostrar,* decía Tennyson, *no puede ser demostrado; y puede ser demostrado lo que no vale la pena de demostrar.*

Y no sé si él u otro añadía la afirmación complementaria: *el peor servicio que se le puede hacer a una verdad es intentar demostrarla.*

Demostración *(apodeixis)* era, para Aristóteles, un procedimiento de discreto señalamiento con el dedo (deixis, digitus); la *epídeixis* entraba en el mal reputado género y trucos de los sofistas: en el de *exhibición*, ostentación de la verdad. Y advertía Aristóteles que no hay que ser indiscretos pretendiendo demostrar todo; ¡qué no dijera respecto de *exhibicionismo* en la demostración de la verdad!

Exhibicionismo, ostentación de la verdad, han recibido en nuestros días, y hace ya algunos más, el nombre griego de *apologética: propaganda.* Lo peor que se puede hacer a una verdad es el propagarla por propaganda; y a una causa, suponiéndola justa, el adscribirla a una *congregación de propaganda,* o a un *ministerio de Propaganda.*

Durante la guerra civil española, muy a sus comienzos, poco después de lo de Güernika, un aviador alemán —de los voluntarios a servicio de *Franco, Franco, Franco, Señor Dios de los ejércitos*—, daba a un republicano, en un acceso de amistad, el ambiguo consejo: cuando veas que te persigue desde el cielo un avión, no corras a esconderte; échate a tierra, no sea que se despierten en el aviador los instintos de cazador.

La apologética, la ostentación agresiva de la verdad despiertan siempre la impugnación, el afán de desprestigio; los sermones engendran los mítines; y terminamos no sabiendo si el sermón fue un mitin de propaganda religiosa, o si el mitin

resultó un sermón de propaganda política. Todo son motines, cuya secuela lógica es la de aviador alemán: despertar los instintos de cazador —a caza de brujas, o de herejes.

No sé que astrónomo alguno haya caído jamás en la ridiculez de intentar demostrar que existe el Sol. Aunque haya sido faena meritoria y difícil demostrar que existía un planetita perturbador de ciertas órbitas celestiales. Demostrado que existía, los astrónomos salieron a su caza con telescopios, y le dieron caza en cierta región del cielo; y, demostrado que estaba allí, ya no se habló más de él. Se lo dio por supuesto y por puesto en su puesto. Y ahí quedaron las cosas.

Santo Tomás demostró breve y discretamente que *Dios existe,* en un articulito no largo de una cuestión de la Suma Teológica; lo demostró, no lo ostentó ni transformó en exhibicionismo propaganderil, y menos en tema de mitin religioso.

Si Dios existe, lo único que puede hacerse discretamente es señalarlo con el dedo; no echarle la mano encima, las manazas armadas de manoplas de figuras deductivas lógicas, de argumentos contundentes, de evidencias palpables, manejables, manoseables, con manos sucias de política, economía y ganas de poder.

Si yo existo, nadie mejor que yo para saberlo; ridículo fuera que otros intentaran demostrarlo, exhibiéndome en público, tomándome toda clase de huellas, desde digitales, palpándome, manoseándome para convencerse, y aun convencerme, de que no soy fantasma. Todos hemos experimentado la repugnancia y asco instintivos de nuestra dignidad cuando nos han cogido de los dedos y, ensuciándonoslos de tinta, nos han forzado a imprimir ciertas huellas en ciertos papeluchos.

No te me escaparás de las manos del entendimiento, de las garras de la lógica, parecen decir a Dios ciertos señores y libros; sin evasión puedo demostrar que existes. Y no nos extrañaremos de que, hablando a nuestra manera —y qué otra podemos tener los hombres—, a Dios le dé asco de semejante manoseo intelectual, y hecho en público, exhibido cual infalible en libros y dogmas, voceado en sermones, y resulte que tales *pruebas* no convenzan —para desesperación de la *propaganda Fide.* No puede tener Dios menos decoro que nosotros ante los que nos fotografían para un pasaporte, o una cédula personal. Dios se retira de sus *pruebas* y de sus exhibidores.

La Teología es de esas cosas que hemos de convenirnos todos, por decoro hacia ella misma, en no tocar ni propagan-

derilmente en pro ni mitineramente en contra. Las creencias no se exhiben.

Los edificadores de la torre de Babel no pudieron terminarla porque no les fue posible ponerse de acuerdo en un único plan; ahora hay un plan y uno solo de hacer teología: —las veinticuatro tesis tomistas—; pero no tenemos teología, primero porque nos da en rostro semejante exhibicionismo de la verdad, en cosas de verdad delicadas, íntimas, sutiles, personales; segundo, porque lo que nos interesa no son la teología, ni siquiera los teólogos, sino los creyentes, los caballeros de la fe, de que nos hablaba Kierkegaard; y si, por dichosa y rara ventura, nos tropezamos con alguno, no lo exhibimos, ni lo canonizamos; ni siquiera hablamos con él de semejantes temas; lo damos por tan natural como ser él quien es; y, siguiendo el consejo discretísimo de ese gran filósofo español que fue Santayana —aunque no escribiera una sola palabra en castellano—, tenemos por de tan mal gusto hablar de las creencias propias, como de la propia mujer o del color de nuestra piel.

Si, pues, modernamente se habla tan poco de teología —fuera de vociferantes, predicadores, apologetas, que no hablan, sino gritan y gesticulan—, es por cuestión de discreción, de buen gusto, de respeto a la intimidad, por decoro, por pudor.

II. *Discreción en la demostración*

La filosofía ha solido ser muchísimo más discreta que la teología, no digamos que la política y el comercio.

No hay apologética filosófica; hubo *refutación de los sofistas,* y de sus sofismas, porque se metieron a exhibicionistas, y trocaron demostrar en ostentación de la verdad. Aristóteles, con instinto de cazador frente a presa que huye, les dio caza.

Y si alguna vez ha habido filosofías adoptadas por algún Estado, filosofías políticas, o a servicio de una política, cual lo estuvo un tiempo una filosofía al servicio de una teología, lejos de florecer tal vara en manos de tales santos, se ha secado en ellas irremediablemente, o ha rebrotado fuera de tales manos en manos ni políticas ni religiosas.

Dentro de la filosofía, la metafísica ha sido, tal vez, la parte menos expuesta a apologéticas, exhibicionismos, propaganda, ostentación, vociferaciones, mítines. La ética no ha salido tan bien librada.

Si la metafísica no parece haber llegado, como la lógica, a esa estructura de torre de Babel que, al parecer, debiera ser la suya —la de rascacielos, decimos ahora con burda y malsonante palabra—, no es, con perdón de Fechner, porque no hayamos conseguido ponernos de acuerdo en un plan; y si no acaba de hundirse la metafísica, tampoco proviene de que no se haya podido llegar a un acuerdo acerca del método eficaz de destruirla, sino, creería yo, por más sutil razón; lo metafísico de las cosas, del universo, no se presta a exhibicionismo porque ni tan solo es capaz de demostración; es lo que atisbamos, en silencio, un poco a hurtadillas, por ciertos resquicios que las cosas corrientes dejan; por ciertas grietas irracionales que lo más racional tiene, cual por la raíz cuadrada de dos, grieta matemática en los números racionales, atisbamos un nuevo tipo de números, de tantas cifras que resultan innumerables, no decibles, no definibles.

Y cuando se nos sorprende haciendo, o escribiendo metafísica, nos avergonzamos, y con justo motivo: metafísica es ella misma una indiscreción de la razón: aprovecharse de una falla de lo físico.

Lo metafísico tiene que quedar *fuera de concurso,* como ciertos vinos; fuera del concurso de demostración y refutación. Cuando el moderno positivismo lógico se mete desaforada y propaganderilmente con la metafísica, aparte de no haber entendido nada de ella —cosa que sucede a todo vociferante—, comete imperdonable indiscreción; Aristóteles les diría que no saben qué es lo que se debe demostrar, que son unos maleducados, *apaideusía* —y que lo fueron desde niños, *paidos.*

Cuando a una metafísica se me la convierte —de ordinario por acólitos, sacristanes y sectas—, en propaganda, en verdad declamada y dogmatizada, a tal indiscreción se responde espontáneamente con otra, que resulta de iguales calidades: propaganderil, dogmática y sectaria.

Y puesto que el mismo nombre de *Metafísica* parece despertar a veces el recuerdo de la torre de Babel —la torre más alta del Pensamiento—, no estaría mal trocarlo por otro; y mejor aún tomar prestado del Antiguo Testamento, ese truco de no escribir de un nombre sino las consonantes, para que así no se pudiera ni leer ni pronunciar.

Lo malo es que ya desde niños nos enseñan a leer y a escribir, y a leer en voz alta, y a escribir con mayúsculas; esta es la gran *apaideusía;* no sabemos ya cuándo no hemos de leer una

palabra o pronunciarla en voz alta, menos aún cuándo hay que rebelarse contra gritarla por altavoz.

Metafísica es no tanto lo más allá, lo *plus ultra* de lo físico, cuanto lo transfísico: esas suturas en que lo físico se vuelve transparente, esas grietas, estrechas y pocas, por las que, reduciéndose a dos dimensiones, tal vez a una, podemos pasar a otros dominios con peligro de no poder volver si llegamos a pasarlas del todo, y de no poder entrar de lleno si no pasamos enteros.

Que no nos sorprendan en tales tejemanejes, con el hurto en las manos; y, si nos sorprendieren, excusémonos con una sonrisa entre irónica y modesta.

III. *Ambigüedades*

PARAPSICOLOGÍA —telekinesias, telepatías, televidencias, percepción extrasensorial, fantasmas. . .—, astrología, espiritismo, magia. . . : ¿por qué habremos inventado esas palabras que son ya, ellas mismas, una indiscreción y un incentivo para que filósofos, teólogos, científicos, las tomen de regocijado blanco de sus armas?

¡Qué más quisiéramos que hubiera fantasmas, telekinesias, telepatías. . ., *¡Sésamo, ábrete; Hágase la luz. . .!*

No se puede pasar discretamente de decir en voz baja: *algo hay de eso.* Y si hay *algo de eso,* no lo espantemos a gritos, ni científicos ni sermoneros. Pongamos un dedo en nuestra boca, en nuestros conceptos, como hacemos discretamente —y todos nos entienden el gesto y casi todos consienten, en órdenes más sencillos de la vida.

Pero que no nos vengan con tablas astrológicas, cual si fueran tablas de efemérides astronómicas; que entonces los astrónomos se sublevan, si no se ríen; y espantan algo muy sutil y huidizo que anda escondiéndose entre los astros.

Dios anda entre los pucheros, decía Santa Teresa. Mejor que no lo hubiera escrito, que sólo lo hubiera dicho, y que las monjas que lo oyeron no lo hubieran repetido en voz alta. Si Dios anda entre los pucheros, no es para que se diga; es para que casi ni se lo mire; y por no mirarlo de frente y descaradamente, casi ni se lo vea; *entreverlo* será acaecimiento metafísico.

De un Instituto de Parapsicología deben evadirse, por pudor, los fantasmas; en un castillo muy visitado, incluido en los

itinerarios de las agencias de turismo, no hay fantasma con decoro que se quede ni una noche. Y no nos extrañaremos que de un sermón gritado por altavoces esté ausente Dios, y nadie atienda a lo que se dice.

De San Agustín es la sentencia que *non intratur in veritatem nisi per charitatem* —no se entra en la verdad sino por la caridad. En ciertas verdades, las más finas —las que son verdades de un viviente, de un consciente—, no se entra por la caridad; se entra por resquicios, grietas, cuarteaduras, en silencio: y de lo que se logre atisbar —más aún si algo se llegare a palpar—, ¡ojo!, nada de hablar, menos de demostrar, jamás exhibir. Dejarlo en paz, que descanse en paz y nos llevemos el secreto al otro mundo; respecto de él, por entrevisto cuando más —no demostrado ni exhibido ya en éste—, sólo sabremos hacer el gesto de *dedo en boca:* y, si nos importunan, responder en voz baja con la frase mexicana: *Pues, ¿quién sabe?*

EL INVESTIGADOR SOCIAL Y LA POLÍTICA*

Por *C. W. MILLS*

No es necesario que los investigadores sociales permitan que el sentido político de su trabajo sea modelado por los "accidentes" de su ambiente, o que determinen su uso los fines de otros hombres. Está perfectamente dentro de sus facultades discutir su significación y decidir de su uso como cosa de su propia incumbencia. En medida considerable, y no comprobada en gran parte, pueden influir o hasta determinar esas políticas. Tal determinación requiere que hagan juicios explícitos y tomen decisiones acerca de teoría, método y hechos. En cuanto materia de política, esos juicios son la incumbencia propia del sabio individual, así como de la hermandad. Pero, ¿no es evidente que los juicios morales y políticos implícitos tienen mucho más influencia que las discusiones explícitas de política personal y profesional? Únicamente haciendo esas influencias materia de debate político pueden los hombres tener pleno conocimiento de ellas y tratar de controlar sus consecuencias sobre la obra de la ciencia social y sobre su sentido político.

No hay modo de que un investigador social pueda evitar el hacer juicios de valor e implicarlos en el conjunto de su trabajo. Los problemas y las inquietudes se refieren a las amenazas contra los valores estimados, y no pueden ser formulados claramente sin reconocer esos valores. La investigación y los investigadores sociales son usados cada vez más para fines burocráticos e ideológicos. Siendo así, los estudiosos del hombre y de la sociedad tienen ante sí, como individuos y como profesionales, cuestiones como estas: si

* Publicamos un interesante capítulo del libro de C. W. MILLS, *La imaginación sociológica,* que editará próximamente el Fondo de Cultura Económica. El título de este capítulo ha sido puesto por la redacción.

conocen los usos y valores de su trabajo, si ambas cosas pueden estar sujetas a su control, si quieren tener el control de ellas. Su respuesta a esas preguntas, o su falta de respuesta, y el modo como usen o dejen de usar esas respuestas en su trabajo y en sus vidas profesionales determinan su respuesta a la pregunta final: si en su trabajo como investigadores sociales son *a)* moralmente autónomos *b)* si están sometidos a la moral de otros hombres o *c)* si en el terreno moral se dejan ir a la deriva. Las fórmulas con que estos problemas han sido enunciados —muchas veces con buenas intenciones, estoy seguro— ya no sirven. Los investigadores sociales tienen ahora que afrontar de verdad esas cuestiones decisivas. En este capítulo voy a insinuar algunas de las cosas que parece necesario tener en cuenta en toda respuesta a ellas y también a formular el tipo de respuesta que he llegado en los años más recientes a creer razonable.

El investigador social no se encuentra súbitamente ante la necesidad de elegir valores. Está trabajando ya sobre la base de ciertos valores. Los valores que esas disciplinas encarnan actualmente han sido seleccionados entre los valores creados por la sociedad occidental, en todas las demás partes, la ciencia social es una importación. Algunos hablan, desde luego, como si los valores que han seleccionado "trascendieran" la sociedad occidental o toda otra sociedad cualquiera; otros hablan de sus normas como si estuvieran "inmanentes" en alguna sociedad existente, como una especie de potencial no realizado. Pero seguramente ahora será casi general el acuerdo acerca de que los valores inherentes a las tradiciones de la ciencia social no son ni trascendentes ni inmanentes. Son simplemente valores proclamados por muchos y dentro de límites practicados en pequeños círculos. Lo que un individuo llama juicio moral es meramente su deseo de generalizar, y hacerlos así accesibles a otros, los valores que él eligió.

Tres ideales políticos desdeñados me parecen inherentes a las tradiciones de la ciencia social, y seguramente implícitos en su promesa intelectual. El primero de ellos es sencillamente el valor de la verdad, del hecho. La empresa misma de la ciencia social, en cuanto determina el hecho, toma sentido político. En un mundo de insensatez ampliamente

comunicada, toda afirmación de hecho tiene sentido político y moral. Todos los investigadores sociales, por el hecho de existir, están complicados en la lucha entre ilustración y obscurantismo. En un mundo como el nuestro, practicar la ciencia social es, ante todo, practicar la política de la verdad.

Pero la política de la verdad no es enunciado adecuado de los valores que guían nuestra empresa. La verdad de nuestros hallazgos, la exactitud de nuestras investigaciones —cuando se las mira en su marco social— pueden ser o no ser importantes para los asuntos humanos. Si lo son, y cómo lo son, es en sí mismo el segundo valor, que es, en suma, el valor del papel de la razón en los asuntos humanos. Al lado de esos hay un tercer valor, la libertad humana, con toda la ambigüedad de su significado. Tanto la libertad como la razón, como ya he dicho, son centrales para la civilización del mundo occidental; ambas son constantemente proclamadas como ideales. Pero en toda aplicación dada, como criterios o como metas, son motivo de grandes discrepancias. Por eso una de nuestras tareas intelectuales como investigadores sociales, consiste en aclarar el ideal de la libertad y el ideal de la razón.

Gran parte de la ciencia social, quizás especialmente la sociología contiene en el tema del filósofo rey. Desde Augusto Comte hasta Karl Mannheim, encontramos la petición de más poder para "el hombre sabio" y el intento de justificarla. En términos más específicos, el entronizamiento de la razón significa, naturalmente, el entronizamiento del "hombre de razón". Esta sola idea del papel de la razón en los asuntos humanos ha contribuido mucho a hacer que los investigadores sociales se abstengan en general de aceptar la razón como un valor social. Han deseado evitar el disparate de semejante idea cuando se la considera en relación con los hechos de poder. La idea va también contra el grano de muchas versiones de la democracia, porque implica una aristocracia, aunque sea una aristocracia del talento y no del nacimiento ni de la riqueza. Pero la idea un tanto insensata de que pudiera convertirse en un filósofo rey no es sino la idea del papel público que el investigador social puede intentar desempeñar.

La calidad de la política depende muchísimo de las cualidades intelectuales de quienes la practican. Si el "filósofo"

fuese rey, yo me sentiría muy tentado a abandonar su reino; pero cuando los reyes no tienen una "filosofía", ¿no son incapaces de un gobierno responsable?

El segundo papel, y ahora el más usual, es convertirse en consejero del rey. Los usos burocráticos que yo he descrito son la encarnación corriente de esto. El investigador social individual tiende a dejarse envolver por las muchas tendencias de la sociedad moderna que hacen del individuo una parte de una burocracia funcionalmente racional, y a ajustarse en su alvéolo especializado de tal manera, que no le interese explícitamente la estructura de la sociedad postmoderna. Hemos visto que en este papel la ciencia social misma tiende con frecuencia a convertirse en una máquina funcionalmente racional; el investigador social individual tiende a perder su autonomía moral y su racionalidad independiente, y el papel de la razón en los asuntos humanos tiende a convertirse en un mero refinamiento de técnicas para usos administrativos y manipuladores.

Pero ese es el papel de consejero de reyes en una de sus peores formas; ese papel no necesita, creo yo, tomar la forma y el significado del estilo burocrático. Es un papel difícil de desempeñar en forma tal que conserve su integridad moral e intelectual, y en consecuencia, libertad para trabajar en las tareas de la ciencia social. Es fácil para los consultores imaginarse a sí mismos filósofos y a sus clientes gobernantes ilustrados. Pero aun cuando ellos fuesen filósofos, aquéllos a quienes sirven no pueden ser ilustrables. Esta es una de las razones por las cuales me siento tan impresionado por la lealtad de algunos consultores a los incultos déspotas a quienes sirven. Es una lealtad que no parece afectada ni por la incompetencia despótica ni por la necedad dogmática.

No afirmo que no pueda ser bien ejecutado el papel de consejero; se que realmente puede serlo, y que hay hombres que lo están haciendo. Si hubiera más de estos hombres, las tareas políticas e intelectuales de los investigadores sociales que eligen el tercer papel serían mucho menos pesadas, porque este papel se sobrepone al otro.

El tercer modo en que el investigador social puede intentar la realización del valor de la razón y su papel en los asuntos humanos es bien conocido a sí mismo, y algunas veces es hasta practicado. Consiste en permanecer indepen-

diente, en que uno haga su propio trabajo y elija sus propios problemas y dedicar ese trabajo *a* los reyes tanto como *a* los "públicos". Esta concepción nos mueve a imaginar la ciencia social como una especie de aparato de inteligencia pública, interesado en los problemas públicos y en las inquietudes privadas, así como en las tendencias estructurales de nuestro tiempo subyacentes en unos y otras; y nos mueve también a imaginar a los investigadores sociales individuales como miembros racionales de una asociación auto-controlada que llamamos ciencias sociales.

Al asumir ese papel, que explicaré más detenidamente dentro de un instante intentamos *actuar* sobre el valor de la razón; al suponer que podemos no ser totalmente ineficaces, suponemos una teoría de la realización de la historia: suponemos que "el hombre" es libre y que con sus esfuerzos racionales puede influir en el curso de la historia. No me interesa ahora discutir los *valores* de la libertad y de la razón, sino sólo según qué teorías pueden ser realizables.

Los hombres son libres para hacer la historia, pero unos hombres son mucho más libres que otros. Tal libertad requiere el acceso a los medios donde se toman decisiones y se ejerce el poder por el cual la historia puede hacerse ahora. No siempre se hace así; en las páginas que siguen hablo sólo del período contemporáneo en que los medios del poder de hacer la historia se han ampliado y centralizado en tan alto grado. Con referencia a ese período sostengo yo que si los hombres no hacen la historia tienden cada vez más a ser los utensilios de quienes la hacen así como meros objetos de la realización de la historia.

La amplitud del papel que toda decisión explícita representa en la realización de la historia es por sí misma un problema histórico. Depende muchísimo de los medios de poder disponibles en todo momento dado en toda sociedad dada. En algunas sociedades, las innumerables acciones de innumerables hombres modifican sus ambientes, y así modifican gradualmente la estructura misma. Esas modificaciones son el curso de la historia; la historia marcha a la deriva, aunque en total "la hacen los hombres". De esta suerte, innumerables hombres de empresa e innumerables consumidores pueden moldear y remoldear con diez mil decisiones por minuto la economía del mercado libre. Quizás fue ese el principal género de limitación que tuvo presente

Marx cuando escribió en *El 18 de Brumario:* "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen precisamente como les gustaría; no la hacen en circunstancias elegidas por ellos. . ."

El destino, o la "inevitabilidad", se relaciona con los acontecimientos de la historia que están fuera del control de todo círculo o grupo de hombres que reuna las tres características siguientes: 1) suficientemente compacto para ser identificable; 2) bastante poderosos para decidir con consecuencias; y 3) que esté en situación de prever esas consecuencias y se le pueda tener por responsable de ellas. Los acontecimientos, según esta concepción, son las consecuencias sumarias e inesperadas de innumerables decisiones de innumerables hombres. Cada una de sus decisiones tiene consecuencias muy pequeñas y está sujeta a ser anulada o reforzada por otras decisiones semejantes. No hay vínculo entre la intención de un individuo y el resultado sumario de las innumerables decisiones. Los acontecimientos están más allá de las decisiones humanas: la historia se hace a espaldas de los hombres.

Así entendido, el destino no es un hecho universal; no es inherente a la naturaleza de la historia, ni a la naturaleza del hombre. El destino es una característica de un tipo de estructura social históricamente específico. En una sociedad donde el arma definitiva es el rifle, en que la unidad económica típica es la granja familiar y la pequeña tienda, en que el Estado nacional todavía no existe o es meramente una estructura lejana, en que la comunicación es de viva voz, por volantes o por el púlpito, en una sociedad *así,* la historia es realmente el destino.

Pero consideremos ahora el principal indicio de nuestra situación: ¿No es, en una palabra, la enorme ampliación y la centralización decisiva de todos los medios de poder y de decisión, es decir, de todos los medios de hacer historia? En la sociedad industrial moderna, los medios de producción económica se han desarrollado y centralizado, y los campesinos y los artesanos son reemplazados por compañías privadas y por industrias del gobierno. En la nación-Estado moderna los medios de violencia y de administración políticas experimentan desarrollos similares, al dominar los reyes a los nobles y ser reemplazados los caballeros que se equipaban a sí mismo por ejércitos permanentes y ahora por espan-

tosas máquinas militares. La culminación *post-moderna,* de las tres evoluciones —en economía, en política y en los medios de ejercer la violencia— está teniendo lugar ahora del modo más dramático en los Estados Unidos y en la U.R.S.S. En nuestro tiempo se están centralizando los medios de hacer historia tanto internacionales como nacionales. ¿No es, pues, evidente que el ámbito y la oportunidad para la acción humana consciente en la realización de la historia son únicos precisamente ahora? Minorías de poder que tienen en sus manos esos medios hacen ahora la historia, con toda seguridad "en circunstancias no elegidas por ellas", pero en relación con otros hombres y con otras épocas esas circunstancias mismas ciertamente no parecen ser abrumadoras.

Seguramente es esta la paradoja de nuestra situación inmediata: los hechos acerca de los medios más recientes de hacer historia son una prueba de que los hombres no están inevitablemente en las garras del destino, de que ahora *pueden* hacer historia. Pero este hecho se convierte en una ironía ante el otro hecho de que precisamente ahora esas ideologías que ofrecen a los hombres la esperanza de hacer historia han declinado y están en colapso en la sociedades occidentales. Ese colapso es también el colapso de las expectativas de la Ilustración, según las cuales la razón y la libertad prevalecerían como fuerzas supremas en la historia humana. Y detrás de él está asimismo la insolvencia intelectual y política de la comunidad intelectual.

¿Dónde está la *intelligentsia* que continúa el gran discurso del mundo occidental y cuya obra como intelectuales tenga influencia entre los partidos y los públicos y tenga importancia para las grandes decisiones de nuestro tiempo? ¿Dónde están los medios de masas abiertos a esos hombres? ¿Quién entre los que tienen en sus manos el Estado de los dos partidos y sus feroces máquinas militares están atentos a lo que sucede en el mundo del conocimiento, de la razón y de la sensibilidad? ¿Por qué está el intelecto libre tan divorciado de las decisiones del poder? ¿Por qué prevalece ahora entre los hombres de poder una ignorancia tan grande y tan irresponsable?

En los Estados Unidos de hoy los intelectuales, los artistas, los ministros, los profesores y los científicos, están haciendo una guerra fría en la que repiten y complican las confusiones de los círculos oficiales. Ni formulan demandas

a los poderosos para que se desarrollen otras alternativas políticas, ni exponen esas alternativas ante los públicos. No intentan poner un contenido responsable en la política de los Estados Unidos; contribuyen a vaciar la política y a mantenerla vacía. Lo que debe llamarse deficiencia cristiana del clero es una buena parte de esta lamentable situación moral, como lo es la captura de los científicos por los mecanismos de la ciencia nacionalista. La mentira periodística, convertida en rutina, también es parte de ella, lo mismo que mucha de la pretensiosa trivialidad que pasa por ciencia social.

No espero (ni lo requiere mi presente argumentación en su conjunto) que esta opinión sea aceptada por todos los investigadores sociales. Lo que más deseo decir aquí es que, habiendo aceptado los valores de la razón y de la libertad, es tarea primordial de todo investigador social determinar los límites de la libertad y los del papel de la razón en la historia.

Al asumir el tercer papel, el investigador social no se ve a sí mismo como un ser autónomo situado "fuera de la sociedad". En común con la mayor parte de las otras gentes, *siente* que está fuera de las grandes decisiones que hacen la historia en esta época; al mismo tiempo, sabe que está entre los que sufren muchas de las consecuencias de esas decisiones. Esta es una razón importante de por qué, en la medida en que sabe lo que está haciendo, se convierte en un hombre explícitamente político. Nadie está "fuera de la sociedad". La cuestión es dónde está cada uno dentro de ella.

El investigador social suele vivir en circunstancias de posición y poder de clase media. Por sus actividades en esos medios, no está con frecuencia en mejor posición que el individuo corriente para resolver problemas estructurales, porque su solución nunca puede ser ni meramente intelectual ni meramente privada. Su planteamiento propio no puede confinarse a los medios abiertos a la voluntad de los investigadores sociales; ni sus soluciones pueden serlo, lo cual significa, naturalmente, que son problemas de poder social, político y económico. Pero el investigador social no es sólo un "hombre corriente". Su misma tarea trasciende intelectualmente el ambiente en que vive, y hace esto cuando examina el orden económico de la Inglaterra del siglo XIX o la jerarquía de posiciones sociales de los Estados Unidos del siglo XX, las instituciones militares de la Roma Imperial o la estructura política de la Unión Soviética.

En lo que concierne a los valores de la libertad y de la razón, uno de sus temas de estudio se relaciona con las oportunidades objetivas de que disponen tipos dados de hombres dentro de tipos dados de estructura social para llegar a ser libres y racionales en cuanto individuos. Otro de sus temas son las posibilidades, si es que hay alguna, que tienen hombres de diferentes posiciones en diferentes tipos de sociedad, primero, para trascender, por su razón y su experiencia, su ambiente cotidiano, y segundo, para obrar, por virtud de su poder, con consecuencias para la estructura de su sociedad y de su época. Estos son los problemas del papel de la razón en la historia.

Al estudiarlos, es fácil advertir que en las sociedades modernas unos individuos tienen el poder de actuar con muchas consecuencias estructurales y conocen bien las consecuencias de sus acciones; otros tienen ese poder, pero no conocen su alcance efectivo; y hay muchos que no pueden trascender sus ambientes cotidianos por su conocimiento de la estructura ni efectuar cambios estructurales por ninguno de los medios de acción de que disponen.

Después nos situamos a nosotros mismos como investigadores sociales. Por la naturaleza de nuestro trabajo, conocemos la estructura social y sabemos algo de la mecánica histórica de su movimiento. Pero, evidentemente, no tenemos acceso a los principales medios de poder que ahora existen y con los cuales puede ser influida ahora esa mecánica. Pero tenemos un "medio de poder" que con frecuencia es frágil, y es esto lo que nos proporciona una pista para nuestro papel político y para el sentido político de nuestro trabajo.

La tarea política del investigador social que acepta los ideales de libertad y razón es, creo yo, dedicar su trabajo a cada uno de los otros tres tipos de hombres que yo he distinguido en relación con el poder y la sabiduría.

A los que tienen poder y lo saben, les imputa grados variables de responsabilidad por las consecuencias estructurales que descubre por su trabajo que están decisivamente influidas por sus decisiones o por sus omisiones.

A aquellos cuyas acciones tienen esas consecuencias, pero que parecen no saberlo, les atribuye todo lo que ha descubierto acerca de aquellas consecuencias. Intenta educar y después, de nuevo, imputa una responsabilidad.

A quienes regularmente carecen de tal poder y cuyo conocimiento se limita a su ambiente cotidiano, les revela con su trabajo el sentido de las tendencias y decisiones estructurales en relación con dicho ambiente y los modos como las inquietudes personales están conectadas con los problemas públicos; en el curso de esos esfuerzos, dice lo que ha descubierto concerniente a las acciones de los más poderosos. Estas son sus principales tareas educativas, y son sus principales tareas públicas cuando habla a grandes auditorios. Examinemos ahora algunos de los problemas y de las tareas que plantea este tercer papel.

INDEPENDIENTEMENTE del alcance de su saber, el investigador social es por lo común un profesor, y este hecho profesional determina en gran medida lo que es capaz de hacer. Como profesor, habla a estudiantes, y ocasionalmente, por discursos y escritos, a públicos más extensos y en posición más estratégica. Al estudiar cuál pueda ser su papel público, no perdamos de vista esos simples hechos de poder, o si ustedes lo prefieren, los hechos de su falta de poder.

En cuanto interesado en la educación liberal, es decir, liberadora, su papel público tiene dos finalidades: Lo que debe hacer para el individuo es convertir las inquietudes e intereses personales en cuestiones y problemas sociales abiertos a la razón: su finalidad es ayudar al individuo a convertirse en un hombre que se educa a sí mismo, quien sólo entonces será razonable y libre. Lo que debe hacer por la sociedad es combatir todas esas fuerzas que están destruyendo los verdaderos públicos y creando una sociedad de masas: o, dicho en términos positivos, su finalidad es ayudar a formar y fortalecer públicos que se cultiven a sí mismos. Sólo entonces puede ser la sociedad razonable y libre.

Esas son metas muy amplias, y debo explicarlas de un modo ligeramente indirecto. Nos interesan destrezas y valores. Pero entre las "destrezas", unas son más y otras son menos importantes para las tareas de liberación. No creo que destrezas y valores puedan ser separados tan fácilmente como con frecuencia suponemos en nuestra busca de "destrezas neutrales". Es una cuestión de grado, con las destrezas en un extremo y los valores en el otro. Pero en los grados intermedios de esa escala están las que llamaré sensibilidades, y

son ellas lo que más nos interesa. Enseñar a uno a manejar un torno o a leer y escribir es en gran parte prepararlo para el ejercicio de una destreza; ayudar a alguien a decidir qué es lo que realmente quiere hacer de su vida, o discutir con él sobre los tipos de vida estoico, cristiano y humanista, es el cultivo o la educación de valores.

Al lado de la destreza y del valor, debemos poner la sensibilidad, que los incluye a ambos, y más también: incluye una especie de terapia en el antiguo sentido de que aclara el conocimiento que uno tiene del yo. Incluye el cultivo de todas esas destrezas de controversia con uno mismo que llamamos pensamiento, y que cuando se hace con otros, llamamos debate. Un educador debe empezar con lo que más profundamente interesa al individuo, aunque parezca trivial y de poco valor. Debe proceder de tal manera y con tales materiales, que le permita al estudiante adquirir una penetración racional cada vez mayor en esos intereses y en otros que adquirirá en el proceso de su educación. Y el educador debe tratar de formar hombres y mujeres que puedan y quieran continuar por sí mismos lo que él empezó: el producto final de toda educación liberadora es sencillamente el hombre y la mujer que se educan y se cultivan a sí mismos, en suma, el individuo libre y racional.

Una sociedad en la que tienen ascendiente tales individuos es, en uno de los principales sentidos de la palabra, democrática. También se la puede definir como una sociedad en la que prevalecen verdaderos públicos y no masas. Por esto entiendo lo siguiente:

Sépanlo o no, los hombres en una sociedad de masas son presa de inquietudes personales que no pueden convertir en problemas sociales. No comprenden la acción recíproca entre esas inquietudes personales de sus ambientes y los problemas de estructura social. El hombre reconocible en un verdadero público, por otra parte, es capaz de hacer precisamente eso. Comprende que lo que él piensa y siente como inquietudes personales también son muchas veces problemas compartidos por otros, y, cosa aún más importante, que no pueden ser resueltos por un individuo solo, sino por modificaciones de la estructura de los grupos en que él vive, y a veces de la estructura de la sociedad toda. Los hombres de masas tienen inquietudes, pero no suelen saber ni su fuente ni su verdadero

significado; los hombres de públicos afrontan problemas y por lo general llegan a conocer su carácter público.

La tarea política del investigador social —como de todo educador liberal— consiste en traducir constantemente las inquietudes personales en problemas públicos, y los problemas públicos en los términos de su significación humana para diversidad de individuos. Su tarea consiste en desplegar en su trabajo —y, como educador, también en su vida— este tipo de imaginación sociológica. Y su finalidad es cultivar esos hábitos mentales entre los hombres y las mujeres que están públicamente expuestos a ellos. Asegurar esos fines es asegurar la razón y la individualidad y convertir estas cosas en los valores predominantes de una sociedad democrática.

Quizás ahora se estén diciendo ustedes: "Bien, a esto hemos llegado. El autor nos propone un ideal tan elevado, que en relación con él todo tiene que parecer bajo". El que pueda pensarse que estoy haciendo eso atestigua la falta de seriedad con que se toma ahora la palabra democracia y la indiferencia de muchos observadores ante el alejamiento azaroso de todo sentido llano de la palabra. La democracia es, desde luego, una idea complicada acerca de la cual hay mucho desacuerdo legítimo. Pero seguramente no es tan complicada ni tan ambigua, que no pueda ya ser usada por personas que desean razonar conjuntamente.

Lo que yo entiendo por democracia es un ideal que ya he intentado exponer. En esencia, la democracia implica que los individuos vitalmente afectados por una decisión tomada por hombres tienen voz efectiva en dicha decisión. Esto, a su vez, significa que todo poder de tomar tales decisiones sea públicamente legitimado y que quienes las adopten respondan públicamente de ellas. Ninguno de estos tres puntos puede prevalecer, me parece a mí, a menos que predominen en una sociedad los tipos de públicos y los tipos de individuos que he descrito. Algunas otras condiciones resultarán evidentes en seguida.

La estructura social de los Estados Unidos no es completamente democrática. Tomemos este como punto de acuerdo mínimo. No conozco ninguna sociedad que sea completamente democrática: eso sigue siendo un ideal. Los Estados Unidos son hoy, diría yo, democráticos en general principalmente en la forma y en la retórica de las expectativas. En substancia y en la práctica no son democráticos con mucha

frecuencia, y esto es absolutamente claro en muchos sectores institucionales. La economía corporativa no se desenvuelve ni como una serie de asambleas públicas ni como un conjunto de poderes responsables ante aquéllos a quienes sus actividades afectan muy seriamente. Los mecanismos militares y, cada vez más, el Estado político están en la misma situación. No quiero dar la impresión de que soy optimista acerca de las posibilidades de que muchos investigadores sociales puedan o quieran desempeñar un papel público democrático, ni —aunque muchos de ellos lo hagan— acerca de las posibilidades de que esto tenga como consecuencia inevitable una rehabilitación de los públicos. Yo no hago más que esbozar un papel que me parece estar abierto y que, de hecho, es practicado por algunos investigadores sociales. Ocurre también que es un papel que está de acuerdo con las opiniones liberales y socialistas del papel de la razón en los asuntos humanos[1].

Mi punto es que el papel político de la ciencia social —cuál pueda ser ese papel, cómo sea desempeñado y con cuánta eficacia— tiene relación con el grado en que prevalezca la democracia.

Si tomamos el tercer papel de la razón, el papel autónomo, tratamos de actuar de un modo democrático en una sociedad que no es completamente democrática. Pero actuamos como si estuviéramos en una sociedad plenamente democrática, y al hacerlo así, intentamos suprimir el "como si". Nos esforzamos por hacer más democrática la sociedad. Yo sostengo que ese papel es el único mediante el cual podemos

---

[1] Me gustaría recordar de pasada al lector que, totalmente aparte de su contexto y uso democrático presente, el estilo del empirismo abstracto (y la inhibición metodológica que sustenta) no es apropiado para el papel político democrático que estoy describiendo. Los que practican ese estilo como su actividad única, que lo conciben como "el verdadero trabajo de la ciencia social", y que viven en su *ethos*, no pueden desempeñar un papel educativo liberador. Este papel exige que se de confianza a los individuos y a los públicos en sus propias capacidades para razonar, y, mediante la crítica, el estudio y la práctica individuales, ampliar su alcance y mejorar su calidad. Exige que se les estimule, según la frase de George Orwell, a "salir de la ballena", o según la maravillosa frase norteamericana, a "convertirse en sus propios hombres". Decirles que pueden conocer "verdaderamente" la realidad social sólo mediante un tipo de investigación inevitablemente burocrático es poner un tabú, en nombre de la Ciencia, sobre sus esfuerzos para hacerse hombres independientes y pensadores originales. Es

hacer esos en cuanto investigadores sociales. Por lo menos, yo no conozco otro modo por el que podamos intentar contribuir a poner en pie una política democrática. Y a causa de esto, el problema de la ciencia social como mensajera de la razón en los asuntos humanos es hoy en realidad un problema fundamental de la democracia.

¿Cuáles son las probabilidades de éxito? Dada la estructura política dentro de la cual tenemos que actuar, no creo que sea muy probable que los investigadores sociales lleguen a ser mensajeros eficaces de la razón. Tienen que darse ciertas condiciones para que hombres sabios desempeñen ese papel estratégico. Los hombres, dijo Marx, hacen su propia historia, pero no la hacen en condiciones elegidas por ellos. ¿Cuáles son, pues, las condiciones que *nosotros* exigimos para desempeñar eficazmente ese papel? Lo que requiere son partidos, movimientos y públicos que tengan dos características: 1) que en su seno se discutan de verdad ideas y posibilidades; y 2) que realmente tengan oportunidad de influir en las decisiones de consecuencias estructurales. Unicamente si existieran esas organizaciones podríamos ser realistas y optimistas acerca del papel de la razón en los asuntos humanos que he intentado esbozar. Considero esa situación, dicho sea de paso, uno de los requisitos fundamentales para una sociedad plenamente democrática.

En esa política, los investigadores sociales, en sus papeles políticos, probablemente hablarían "a favor" y "en con-

---

minar la confianza del artesano individual en su propia capacidad para conocer la realidad. Es, en efecto, estimular a los hombres a fijar sus creencias sociales por referencia a la autoridad de un aparato ajeno, y eso está de acuerdo, naturalmente, con toda la burocratización de la razón operada en nuestro tiempo, y es reforzado por ella. La industrialización de la vida académica y la fragmentación de los problemas de la ciencia social no pueden tener como consecuencia un papel educativo liberador para los investigadores sociales. Porque lo que esas escuelas de pensamiento desmontan en piezas tienden a mantenerlo desmontado en piezas diminutas acerca de las cuales pretenden estar muy seguras. Pero de todo lo que pueden estar seguras de ese modo, son fragmentos abstractos, y la tarea de la educación liberal, y el papel político de la ciencia social, y su promesa intelectual, consisten precisamente en capacitar al hombre para transcender esos ambientes fragmentados y abstractos, para llegar a conocer las estructuras históricas y su lugar propio dentro de ellas.

tra" de diferentes movimientos, estrados e intereses, en vez de dirigirse meramente a un público muchas veces vago y temo que cada vez menor. En resumen, estarían en competencia sus ideas, y esta competencia (como proceso y en sus consecuencias en cualquier momento dado) tendría importancia política. Si tomamos en serio la idea de democracia, si tomamos en serio el papel democrático de la razón en los asuntos humanos, nuestra participación en esa competencia de ninguna manera nos apenará. Con seguridad no podemos suponer que todas las definiciones de la realidad social, y mucho menos todas las formulaciones de modos y medios políticos, y mucho menos todas las sugerencias de metas, tendrían por consecuencia una doctrina unificada e indiscutible[2].

Por falta de tales partidos, movimientos y públicos, vivimos en una sociedad que es democrática principalmente en sus formas legales y en sus expectativas formales. No debemos menospreciar el valor enorme de la considerable oportunidad que esas circunstancias ofrecen. Conoceremos su valor por el hecho de su ausencia en el mundo soviético, y por el tipo de guerra contra el cual están los intelectuales de ese mundo. Que la democracia sea en los Estados Unidos tan ampliamente formal, no quiere decir que podamos esquivar la conclusión de que si la razón ha de desempeñar un papel libre en la realización democrática de la historia, uno de sus principales sustentadores seguramente han de ser las ciencias sociales. La ausencia de partidos, movimientos y públicos democráticos no quiere decir que los investigadores sociales en cuanto educadores no deban tratar de hacer de sus instituciones educativas una estructura dentro de la cual pueda existir ese público liberador de individuos, por lo menos en sus comienzos, y en que sus discusiones puedan ser estimuladas y apoyadas. Ni quiere decir tampoco que no traten de cultivar esos públicos en sus papeles menos académicos.

Proceder así es, desde luego, exponerse a tener "inquietudes"; o, lo que aún es peor, a encontrarse con una indife-

---

[2] La idea de semejante monopolio en la esfera de las ideas sociales es una de las nociones autoritarias que están en la base del concepto de "El Método" de los científicos como administradores de la razón y que tan tenuemente disfrazada está en los "valores sagrados" de los grandes teóricos. Aún parece más claramente incorporada en las consignas tecnocráticas que he analizado en el capítulo 5.

rencia mortal. Exige que presentemos deliberadamente teorías y hechos discutibles y que estimulemos activamente la controversia. Con la ausencia de debate político amplio, abierto y bien informado, las gentes no pueden entrar en contacto ni con las realidades efectivas de su mundo ni con las realidades de ellas mismas. Hoy en particular, a lo que me parece, el papel que vengo describiendo requiere nada menos que la presentación de definiciones contradictorias de la realidad misma. Lo que suele llamarse "propaganda", en especial de carácter nacionalista, no sólo consiste en opiniones sobre diversidad de temas y cuestiones. Como observó Paul Kecskemeti en cierta ocasión, es la promulgación de las definiciones oficiales de la realidad.

Nuestra vida pública descansa ahora con frecuencia sobre esas definiciones oficiales, así como sobre mitos, embustes y nociones descabelladas. Cuando muchas políticas —discutidas y no discutidas— se basan en definiciones inadecuadas y erróneas de la realidad, quienes se afanan por definirla más adecuadamente están obligados a derribar influencias. Por eso los públicos del tipo del que yo he descrito, lo mismo que los hombres con individualidad, son, por su misma existencia en tal sociedad, radicales. Pero ese es el papel de la inteligencia, del estudio del intelecto, de la razón, de las ideas: definir la realidad adecuadamente y de manera públicamente importante. El papel educativo y político de la ciencia social en una democracia es contribuir a cultivar y sostener públicos e individuos capaces de formular definiciones adecuadas de las realidades personales y sociales y de vivir y actuar de acuerdo con ellas.

El papel de la razón que vengo esbozando ni significa ni requiere que uno sea un azotacalles, que tome el primer aeroplano para el escenario de la crisis del día, que corra al Congreso, que compre una imprenta para publicar un periódico, que se mezcle con los pobres, que subaste una caja de jabón. Esas acciones son admirables con frecuencia, y fácilmente puedo imaginar ocasiones en que yo personalmente encontraría imposible no desear ejecutarlas. Pero convertirlas en sus actividades normales el investigador social, es simplemente abdicar su papel y ostentar por su acción la incredulidad en la promesa de la ciencia social y en el papel de la razón en los asuntos humanos. Este papel sólo requiere que el investigador social se lleve bien con el trabajo de la ciencia

social y que evite impulsar la burocratización de la razón y el pensamiento.

No todos los investigadores sociales aceptan todas las opiniones que yo sustento sobre estas cuestiones, ni yo deseo que las acepten. Mi tema es que una de sus tareas consiste en determinar sus propias opiniones sobre la naturaleza del cambio histórico y el lugar, si lo hay, de los hombres libres y razonables dentro de él. Sólo entonces puede llegar a conocer su propio papel intelectual y político dentro de las sociedades que estudia, y al hecho así descubrir precisamente lo que él piensa de los valores de la libertad y la razón que tan profundamente forman parte de la tradición y la promesa de la ciencia social.

Si los hombres individualmente y los pequeños grupos de hombres no son libres para actuar con consecuencias históricas, y al mismo tiempo no son suficientemente razonables para ver esas consecuencias; si la estructura de las sociedades modernas, o de alguna de ellas, es ahora tal, que la historia marcha ciegamente a la deriva y no puede ser hecha de otro modo con los medios disponibles y el conocimiento que puede adquirirse, entonces el único papel autónomo de la ciencia social es registrar y comprender; la idea de la responsabilidad de los poderosos será una necedad; y los valores de la libertad y de la razón serán realizables únicamente en los ambientes excepcionales de ciertas vidas privadas favorecidas.

Por eso es una serie de "síes". Y aunque hay amplio espacio para el desacuerdo sobre los grados de libertad y la escala de las consecuencias, no creo que haya pruebas suficientes de que sea necesario abandonar los valores de la libertad y de la razón, que pueden actualmente orientar el trabajo de la ciencia social.

Intentos para evitar las cuestiones inquietantes que vengo estudiando son defendidos ahora con la consigna de que la ciencia social "no debe empeñarse en salvar al mundo". Unas veces esto es la renuncia de un modesto profesor; otras veces es el cínico desdén del especialista por todas las cuestiones de gran alcance; otras es la desilusión de esperanzas juveniles; con frecuencia es la *pose* de individuos que tratan de apropiarse el prestigio del científico, considerado como intelecto puro y desencarnado. Pero en ocasiones se basa en un juicio meditado de los hechos de poder.

A causa de esos hechos, no creo yo que la ciencia social "salve al mundo", aunque no veo nada de erróneo en "tratar de salvar al mundo", frase con la que quiero decir aquí evitar la guerra y reajustar los asuntos humanos de acuerdo con los ideales de la libertad y de la razón humanas. Lo que yo sé, me lleva a hacer cálculos más bien pesimistas acerca de las posibilidades. Pero aunque sea esa nuestra situación actual, debemos preguntarnos todavía: Si *hay* modo de salir de la crisis de nuestro tiempo por medios intelectuales, ¿no le corresponde formularlos al investigador social? Lo que nosotros representamos —aunque no siempre sea manifiesto— es al hombre que ha llegado a conocer a la humanidad. Es en el plano del conocimiento humano donde deben de buscarse ahora todas las soluciones a los grandes problemas.

Apelar a los poderosos, a base de los conocimientos que ahora tenemos, es una utopía en el sentido más disparatado de la palabra. Nuestras relaciones con ellos probablemente serán sólo las que a ellos les parezcan útiles, lo cual quiere decir que nos convertimos en técnicos que admiten sus problemas y designios, o en ideólogos que promueven su prestigio y autoridad. Para ser algo más que eso, por lo que respecta a nuestro papel político, debemos ante todo someter a revisión el carácter de nuestro esfuerzo colectivo como investigadores sociales. No es utópico en absoluto para un investigador social apelar a sus colegas para emprender dicha revisión. Todo investigador social que tenga noción de lo que es, debe afrontar el importante dilema moral que va implícito en este capítulo: la diferencia entre aquello por lo cual se interesan los hombres y lo que constituye su verdadero interés.

Si adoptamos la simple opinión democrática de que *lo que les interesa a los hombres* es lo que nos incumbe, entonces aceptamos los valores que, unas veces accidentalmente, otras veces deliberadamente, han sido inculcados por los intereses creados. Esos valores son con frecuencia los únicos que los hombres han tenido oportunidad de cultivar. Son hábitos adquiridos inconscientemente y no por elección deliberada.

Si adoptamos la opinión dogmática de que *lo que constituye el verdadero interés de los hombres,* interéseles o no de hecho, es todo lo que nos concierne moralmente, corremos el riesgo de violar valores democráticos. Podemos con-

vertirnos en manipuladores o en coaccionadores, o en ambas cosas, y no en persuasores dentro de una sociedad en la que los hombres tratan de razonar conjuntamente y en que el valor de la razón es tenido en estimación muy alta.

Lo que yo sugiero es que, dirigiéndonos a dificultades e inquietudes y formulándolas como problemas de la ciencia social, tenemos la mejor oportunidad, creo que la única oportunidad, de hacer a la razón democráticamente importante para los asuntos humanos en una sociedad libre, realizando así los valores clásicos subyacentes en la promesa de nuestros estudios.

LA FILOSOFÍA DE ANTONIO CASO*

Señalado servicio a la cultura mexicana presta la investigadora Rosa Krauze con su exhaustivo y bien documentado estudio sobre la filosofía de Antonio Caso. En sus plenos sesentidós años (nace el 19 de diciembre de 1883 y muere el 6 de marzo de 1946), este singular mexicano llegó a influir poderosamente —a través de sus 41 obras publicadas, contando las reediciones— en la vida y pensamiento del México de la primera mitad del siglo XX. En verdad, hacía falta que en este país se le dedicara un estudio como el presente a este filósofo, a este moralista que contribuyó, como pocos, al desarrollo de la cultura en su medio. Por eso, desde todo punto de vista, nos parece valiosa y bien lograda la tarea en que se empeñó la investigadora Rosa Krauze. El desarrollo y trascendencia de las ideas filosóficas en México hacía urgente un estudio como éste. Y no sólo en lo que concierne a la filosofía: otros campos de la cultura vienen haciendo necesario que se emprenda el estudio y valoración —ecuánime, justa— de otros escritores de la talla de un José Vasconcelos o de un Alfonso Reyes, para sólo mencionar a dos.

Para organizar su amplio estudio, la mencionada investigadora se documentó en la extensa bibliografía del propio Antonio Caso, en las obras fundamentales que sobre la filosofía se han publicado en México, así como en los papeles personales del maestro, proporcionados a la autora por Concepción Caso. Al trazarnos el panorama histórico en que le tocó surgir y desenvolverse a Caso, Rosa Krauze nos describe los años finales del porfirismo, cuando de los años de prosperidad "sólo quedaba una miseria oculta, una ostentación impúdica, dolor y desconfianza en el pueblo". El positivismo —importado a México por Gabino Barreda en 1867— fue un vehículo importante del derrumbe del porfirismo. Ese movimiento ayudó a barrer con las viejas tradiciones y formas educativas de España. Además, había introducido en México una nueva visión del mundo. Con su cientificismo, Barreda creyó destruir el atraso del país y encauzar a sus ciudadanos por la senda del progreso. En esa tarea le ayudó inmensamente Justo Sierra al oponerse a la enseñanza de la religión, pues —como lo afirmó— continuar con

---

* Rosa Krauze de Kolteniuk: *La filosofía de Antonio Caso*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1961. 380 pp.

ella sería "insistir en los vicios tradicionales", inculcando "una moral fundada en la injusticia eterna (la culpa original), en la violación de las leyes de la naturaleza (el milagro)", etcétera (Justo Sierra. *El Federalista.* México, ediciones del 2 y 30 de abril de 1875. *Obras Completas,* tomo VIII, pp. 29 y 36. UNAM., 1948). Como resultado de ver con claridad todos esos problemas fue como se llegó a imponer la educación laica. En esa época reinaba la paz en la conciencia mexicana, pero era una paz impuesta por el terror. En ella, al decir de la autora, se llegó a robustecer la literatura y, especialmente, la poesía. Como digno de señalarse anotamos que Emilio Rabasa introdujo el realismo en la novela mexicana de entonces. El régimen porfirista tenía todos los defectos de la tiranía; en ella los positivistas (los científicos, como se les llamó por el pueblo) se repartieron los cargos gubernamentales y monopolizaron la mayor parte de las finanzas del país. Fue así como, entre el ocio y la prosperidad económica, se formó una aristocracia europeizante que negaba la auténtica realidad nacional. Aquí, la autora cita el testimonio de Francisco Bulnes en su obra *El verdadero Díaz y la Revolución* (Ed. Gómez de la Puente, 1920. p. 164): "De tanta omnipotencia jamás salió una ley en favor de los desamparados; se concebía el progreso, pero sin los miserables, y para ellos en 30 años no hubo ni un aumento de salario ni un aumento de piedad".

El porfirismo restringió la enseñanza de las humanidades y suprimió la de la metafísica y la religión. Contra todo esto habría de protestar pronto la surgiente figura de Antonio Caso. "Los jóvenes sólo tenían una moral, el más franco sensualismo; un ideal, la imitación de las formas de vida europea. El afrancesamiento había invadido a México; las tradiciones arquitectónicas indígenas y coloniales parecían a punto de desaparecer; en pintura y escultura se despreciaba lo nacional, y en música sólo el canto popular tenía éxito". A fuerza de repetirse —señala Rosa Krauze—, el positivismo se convertía en rutina pedagógica, entraba pronto en franca decadencia, se anquilosaba. Contra todo esto reaccionó Justo Sierra; al maestro lo siguieron los más responsables jóvenes intelectuales de entonces. Era la naciente generación de Antonio Caso, José Vasconcelos y Alfonso Reyes, que tan sobresaliente papel habría de jugar en el futuro.

Más que católico, Antonio Caso era cristiano. El mismo se autodefinió como mestizo, amante del estudio, del arte, de la filosofía. Y, desde muy joven (junto a Vasconcelos, Reyes y Pedro Enríquez Ureña), su preocupación fue contribuir al encauzamiento de la cultura nacional. Como lo confesó en *Ramos y yo,* su oposición a las doctrinas positivistas no fue una mera lucha retórica contra los mayores en edad y en saber, "sino un movimiento íntimo de la conciencia para buscar

nuevos horizontes e invitar a esa búsqueda generosa e indispensable". Antonio Caso fue el primer presidente del Ateneo de la Juventud, que tan vasta influencia tuvo en el pensamiento de los jóvenes de entonces. Según Samuel Ramos, "La obra del Ateneo fue en su totalidad una sacudida que vino a interrumpir la calma soñolienta en el mundo intelectual de México. Propagó nuevas ideas, despertó curiosidades e inquietudes y amplificó la visión que aquí se tenía de los problemas de la cultura. Mediante su filosofía vino a contrarrestar el influjo creciente del utilitarismo, inculcando en la juventud el sentido de los valores del espíritu" *(Historia de la Filosofía en México.* Imprenta Universitaria, 1943. p. 134. Citado por la autora).

En 1913, en unión de los demás miembros del Ateneo, Caso fundó la Universidad Popular. Creía, pues, que la cultura debe irradiar sobre todas las capas del pueblo, y hacia él fue, buscándole en los talleres y en las calles. En esos afanes le acompañaron los ya mencionados Henríquez Ureña, Vasconcelos, Reyes. "Nunca transigió en beneficio propio con la política universitaria ni con la política nacional". Más que político, siempre se caracterizó, a lo largo de su vida, por ser un hombre de estudio. Vivió para la creación, para la divulgación de la filosofía en México. Siempre se mantuvo en su ámbito, excepto sus pocos y fugaces viajes por la América del Sur. En ellos pugnó por estrechar los lazos de unión entre la cultura mexicana y la hispanoamericana. Aquí en México llegó a conquistar fama de polemista culto e irónico. Con esas armas llegó a asentar: "el dogmatismo en el pensamiento es el fanatismo en el sentimiento y la tiranía en la acción". Por eso, Rosa Krauze, indica que algunos llegaron a afirmar que Caso, como maestro, fue más grande por lo que ayudó a destruir. El aceleró la destrucción del positivismo y abrió la senda hacia nuevos valores en el campo de la filosofía. Nunca quiso estar a la última moda literaria, sino a la última verdad... Porque, para él, lo importante era perseguir la verdad, aunque no se le poseyera nunca. Fue, por eso, un modelador de ideas sobre la realidad. Por eso, también, siempre estuvo en contra de los sistemas con pretensiones de dogmas. "Su preocupación fue la vida misma y trató de comprenderla e interpretarla con un criterio moral". Uno de sus mayores méritos consistió en ser de los primeros filósofos mexicanos que trataron de comprender su circunstancia: cultural, política y social. Su búsqueda de la verdad filosófica se fue modificando y superando con los años. De cada nuevo filósofo, de cada nueva escuela por él estudiada, algo iba a engrosar su propio pensamiento, influyéndolo positivamente. Por eso muchos critican en él la falta de un sistema, la ausencia de verdaderos discípulos... Esa es la razón por la cual la autora de este estudio, al analizar esta situación señala: "En

cada nueva ideología halló (él, Antonio Caso) contribución para la investigación humana; incluso en los grandes científicos, historiadores, poetas, escritores de política o religión, halló tesis filosóficas, ideas que no fueron expuestas en forma sistemática, pero más importantes quizá que algunos devaneos estériles de filósofos de profesión". Según el pensamiento de Caso, "Ningún filósofo ha alcanzado toda la verdad, pero muchos han descubierto pequeños fragmentos". Por eso, durante toda su vida, él siempre marchó de un sistema a otro, buscando esa verdad que le acoquinaba. Esa es la razón por la cual muchos le han considerado un ecléctico.

En lo concerniente a la religión, Antonio Caso la consideró sólo un artículo de fe estrictamente personal y juzgó justa su exclusión de las aulas. Sin embargo, él, en todo momento de su vida, fue un hombre profundamente religioso, un moralista, un ente de fe. En sus *Discursos a la nación mexicana,* afirmó que la razón explica y esclarece las verdades de la fe; la fe amplía la experiencia científica; juntas forman la armonía de la existencia humana. Mas señaló que las evidencias místicas no las ha procreado la razón; cuando la fe es sólida ya pueden sumar y combinarse los argumentos en su contra; nada la conmueve, su fortaleza se nutre día a día en la contemplación pura y desinteresada de Dios.

Asegura Rosa Krauze que Antonio Caso estuvo a punto de desembocar en el idealismo, mas lo detuvo la metafísica de Schopenhauer. "Si Kant le impidió acercarse a Aristóteles, Schopenhauer y Boutroux lo alejaron de Hegel".

El profundo estudioso de la filosofía que fue Antonio Caso siempre juzgó nefasto al individualismo. Si el intelectualismo había "anquilosado al individuo", el individualismo extremo había hecho "imposible la moral". Por eso él no encajó en el individualismo absoluto de Stirner, ni en la "crueldad", el "exterminio" y la "muerte" preconizadas por Nietzsche. Así, escribió: "Ama a tu prójimo como a ti mismo. Ved aquí la norma perfecta de una sociedad perfecta, el más glorioso de los imperativos que confunde la justicia y la piedad en un solo enunciado".

Más tarde, según la autora que estamos glosando, Bergson le dio verdadero cauce al antiintelectualismo de Antonio Caso, quien llegó a convertirse en su discípulo y nunca se apartó de él "a pesar de su encuentro con Husserl". Con Bergson descubre la intuición. "La intuición asistía a la formación constante de la vida, y sin necesidad de interrumpir su curso, descubría lo propio de cada ser, la verdad concreta que escapaba al análisis abstractivo de las ciencias" (*Op. cit.* p. 91).

Apoyado en el filósofo francés que hemos venido mencionando, admitió Caso que "la metafísica es imposible para la razón"; también declaró que el hombre no es sólo razón; que la razón, en efecto, tiene sus límites, pero que éstos no son los límites del conocimiento. "Junto al silogismo y su rigor dialéctico está la intuición". Por que para Antonio Caso, el hombre no sólo era razón, sino, fundamentalmente, sentimiento y voluntad; lo que continuó sosteniendo durante toda su vida, apoyado en Scheler, Husserl y Maine de Biran.

Vemos, pues que en su estudio sobre Antonio Caso, la autora ha venido deslindando con una simpatía que no excluye al rigor, los rasgos fundamentales del filósofo mexicano. Mucha gente culta (en México, en Hispanoamérica y aun en España), había leído algo de la extensa obra del maestro; empero, hacía falta un libro como este para familiarizarnos, para poseer una imagen más acusada y fiel del hombre que tanto contribuyó al estudio y desarrollo de la filosofía en México. Este es uno de los méritos de *La filosofía de Antonio Caso,* libro en el que Rosa Krauze ha mostrado su capacidad, su fervor por la obra de un mexicano ilustre.

De una de las principales obras de Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad,* espigamos los siguientes pensamientos: "Ninguna cultura debe imponerse por la guerra, que es la suprema incultura"; "No se mejorará el ambiente social y moral del mundo por obra de la diplomacia y la política, sino por el retorno a la religión y la moral cristianas, que vedan oponer la violencia a la violencia, el mal al mal, el crimen al crimen... El remedio de nuestra situación contemporánea no puede surgir sino del fondo de la conciencia humana, ha de nacer de una consideración religiosa del ímpetu cristiano, interior, profundo, del desdén de la civilización fundada en la exterioridad, el individualismo y el militarismo, del amor sincero al semejante". Y pensaba así porque, más que católico, que nunca lo fue, Antonio Caso era cristiano. "Siempre sostuvo —señala Rosa Krauze— que la fe no tiene comprobación racional, y que es imposible demostrar la existencia divina". Para él, el cristianismo, el auténtico, no era, no podía ser simple retórica.

En ese libro, Caso se preguntaba si la inteligencia era una industria, una economía que obedece al imperativo del menor esfuerzo y el mayor provecho. Bergson le había enseñado ya que "la inteligencia es la elegante solución al problema del vivir", "la facultad de crear útiles, instrumentos de acción". También de James había aprendido que la ciencia era economía de la acción. Sin embargo, para él, para Caso, ninguna nobleza había en la vida como economía. "Una vida dedicada exclusivamente a la conquista y el aprovechamiento no podía

ser un fin en sí, nunca iría a ninguna victoria final". Y, la caridad, para él, era libertad, "consiste en salir de uno mismo, en darse a los demás, brindarse y prodigarse sin miedo de sufrir agotamiento". El cristianismo, así, no era la apología de la debilidad —como quería Nietzsche—, sino "de la fuerza, de la energía que se opone al mal sin usar de sus medios para vencerlo". Por eso, Rosa Krauze llega a la conclusión de que la obra de Antonio Caso fue una continua invitación a la caridad.

Para Antonio Caso, el ser maestro significaba el ser hombre en toda la extensión de la palabra. Un hombre que previamente se ha formado a sí mismo, agrega Rosa Krauze; y como la formación humana sólo puede lograrse a través de la filosofía, el maestro antes que nada deberá ser filósofo. Y agrega la autora que cada discípulo debe ser dirigido de acuerdo con sus inclinaciones para lograr el desarrollo genuino de su personalidad. El educador nunca deberá tratar de deformar esa personalidad —su labor es informativa—, no habrá de doblegarla, sino de libertarla; procurará no aburrir a su alumno sino enseñarle, enseñarle a discutir en lugar de someterlo a preceptos rígidos, porque la escuela "no es cárcel ni taller, sino un lugar de libre discusión en que el espíritu alcance mayor plenitud por el contacto amistoso y sincero de otros nobles espíritus".

En lo referente a la historia, Antonio Caso —emulando a Hoffing y apoyado en Renán, según la autora de este estudio— escribió que "no se es historiador sino a condición de reproducir los diferentes tipos de vida del pasado, para comprender su originalidad y para hallarlos a su vez, legítimos o defectuosos, bellos y feos, dignos de amor y de odio", que "el amor penetra a donde no puede llegar la fría y pura razón de los temperamentos discursivos" y es "el hilo conductor de la historia, la manera fundamental de resolver el secreto sucesivo de los tiempos". Para él, la historia no era arte ni ciencia, sino un saber *sui géneris* que se ocupa de lo individual y no de lo general. Windelband, Rickerte y Max Scheler le proporcionan a Caso nuevos elementos para puntualizar sus ideas en un sentido axiológico y cultural, según lo señala Rosa Krauze. Y añade que a Spengler lo recibió con entusiasmo y, aunque no lo aceptó totalmente, sostuvo junto con él que la historia humana carece de sentido. Más tarde, Caso afirmaría que la filosofía de la historia era el escamoteo sistemático de la historia... Influido por Schopenhauer, sostuvo que las ciencias miran hacia el porvenir; la historia, al pasado. La historia tampoco se podía situar en los terrenos del arte. La historia, entonces, era un saber *sui géneris,* una forma irreductible de conocimiento que se relaciona estrechamente con las ciencias y el arte pero que no se confunde con ninguna de ellas.

Es "una imitación creadora, un esfuerzo orgánico, estético, de reconstrucción del pasado, una descripción de lo individual, único, así se trate de hombres, pueblos o razas".

Con respecto a sus ideas sobre estética, Antonio Caso siempre consideró a la poesía como hermana de la música; para él "lo fáustico es la esencia misma del espíritu humano: osar siempre, no repetirse jamás, prolongarse en una perspectiva azarosa que implica un constante milagro". Al arte lo entendió fundamentalmente como desinterés, pues libertaba al hombre de su egoísmo y lo elevaba hacia fines más personales y nobles. La diferencia entre el arte y el misticismo sólo era de grado, no de esencia. El arte, así, era una síntesis de espiritualidad y materialidad. La belleza era el divino punto neutro de la existencia... Las obras de arte sublimes simbolizaban lo absoluto: "la cópula de ambos mundos, el espiritual y el material; el ideal y el sensible". No creía en el progreso artístico, pues pensaba que una obra maestra es siempre igual a otra obra maestra... Nunca tomó partido por la tesis del arte por el arte, pues la consideraba llena de "falsa generosidad romántica". Sin embargo, sostuvo: "Procurar el arte por el arte es falso; pero no hay artista que haya dejado de efectuar su labor más allá del bien y del mal".

Poseedor de una mentalidad inquisitiva y nunca satisfecha, Antonio Caso se caracterizó siempre por ser un ávido lector, atento a estar al día en las diversas disciplinas que, a lo largo de su vida, habían constituido su vocación. Se ha llegado a afirmar de él que no era un creador, sino un divulgador de las corrientes filosóficas, sociológicas y estéticas a las que entregaba sus empeños. En lo referente a su Sociología RK nos dice que nunca la dio por terminada, pues en cada una de sus cuatro ediciones siempre la fue revisando y aumentando, a tono con las aportaciones de los pensadores de su tiempo. Así, en la primera edición de ese libro, concibió a la sociedad como un hecho natural; en la segunda, como un hecho cultural. Caso sostuvo que las sociedades humanas que no se modifican o lo hacen muy lentamente, están muy próximas a la sociedad animal. ¿Aludiría, acaso, a nuestras sociedades latinoamericanas?...

He aquí algunas de las principales ideas sociológicas de Antonio Caso: sostuvo que el intelectualismo y el materialismo se ligan entre sí; llegó a considerar a todas las razas del mundo como mestizas; llegó a reconocer, también, la acción determinante de la economía sobre la ideología, mas no la afirmó como ley absoluta. Asimismo, reconoció la importancia del trabajo manual, mas considerando que el verdadero propulsor de la historia es el pensamiento. Para él, cultura era sinónimo de humanidad.

A la filosofía la consideró AC como una teoría sintética sobre la realidad. La dividía en ontología (teoría del ser) y axiología (teoría del valor). Llegó a reconocer que la realización de la persona humana, aun cuando sea de consecusión individual, es obra colectiva. El filosofar siempre fue para él tender a explicar el ser, la esencia, el valor y la existencia. Ella, la filosofía, debía hallar la síntesis de lo estético y lo lógico, como de lo ético y lo económico, lo metafísico y lo histórico...

A la cultura occidental Caso la consideró como una cultura manca: en ella existía divorcio entre el pensamiento y la acción. Atacó al materialismo, considerándolo una posición metafísica absurda y llegó hasta a decir que no era "científico", porque "la ciencia nunca prejuzga sobre la esencia de las cosas". Más que en lo colectivo, él creía en la persona, en lo personal, considerando que ella asumía la suprema manifestación de lo real. Pensaba que todo cuanto el arte implica de esencial, brotó de un sujeto humano, de su ser personal y propio, de la intimidad insustituible de su naturaleza.

La crítica más seria que se le ha hecho a Antonio Caso es ésta: siempre saltaba de un problema a otro sin agotar sus perspectivas. Parece ser que cada nuevo filósofo por él estudiado cambiaba todo su edificio de ideas. Por eso mismo, Rosa Krauze algunas veces rastrea las incoherencias de su sistema de pensamiento. Al individualismo lo consideraba el egoísmo del individuo; al comunismo, el egoísmo de la comunidad. Creía que en ambas formas se rebajaba la dignidad del hombre. Sin embargo, llegó a afirmar que "el hombre aislado del hombre es el más miserable de los seres". Entre el individualista y el personalista, él hallaba esta diferencia esencial: el primero se empeña en *tener* cada vez más; el segundo, en *ser* algo más. Rosa Krauze nos dice que Antonio Caso propuso, entre comunismo e individualismo, una solución axiológica. "Ontológicamente, el individuo no puede subordinarse a la comunidad, ni la comunidad al individuo; pero axiológicamente, ambos deben subordinarse a la cultura". El Estado debía existir para el hombre, no el hombre para el Estado. Caso pensaba que la libertad había desaparecido por completo en la URSS. Era, más que un católico, un cristiano y sus creencias religiosas actuaron sobre él como un lastre, manteniéndole más cerca de la reacción que de la revolución. Juzgó que en la Unión Soviética se coartaba la libertad de conciencia y que eso era disminuir al hombre, oprimirlo en lo que tiene de más propio. Naturalmente, nunca estuvo en el propio ámbito de la URSS y su juicio estaba construido sobre referencias interesadas. Sus lecturas de Heidegger y otros filósofos del Nacional Socialismo deben de haber influido un poco en todo esto. Consideró en parte al hombre

como un *homo credulus* y él mismo lo fue en gran manera. Paradójicamente, al marxismo lo juzgó como un misticismo religioso... Creía que la ética de los marxistas (de acuerdo con Scheler) era la "ética del resentimiento". Nunca fue más idealista que cuando expresó que, en tanto que los comunistas "han de reivindicar lo que no poseen, los cristianos deberán ofrecer lo que tienen"... A la libertad no la concebía como un fin, sino un medio para el desarrollo de la persona humana. A los gobiernos los juzgaba como ficciones políticas necesarias para el desenvolvimiento de la sociedad.

En lo concerniente a la realidad de México, Antonio Caso sostuvo que este país no había podido resolver sus propios problemas porque ni siquiera se conocía a sí mismo. Avanzaba dando tumbos sobre su historia bochornosa y heroica. México era víctima de su bovarismo, de su propio espejismo. Tan era idealista Caso que siempre prefirió la evolución a la revolución. La cifra demográfica de la historia de México estaba determinada por el elemento indígena; los criollos y los mestizos eran una simple superestructura etnográfica. México necesitaba urgentemente el advenimiento de un alma colectiva. Los habitantes de este país eran, a la vez, varios ritmos históricos que marchaban a descompás. Era un pueblo de mestizos que vive dentro de un gran trastorno permanente y general. Los españoles y los indios parecían dos habitantes de planetas distintos. El realismo español, en América, se volvió tropical, indiferente y perezoso. "En México, los indios y los españoles parecen haber cambiado sus malas prendas y reservado sus buenos atributos; por eso su alma colectiva todavía no ha cuajado en formas o aspectos característicos y definidos; es realista y es irrealista; es perezoso y soberbio; quisquilloso hasta la delincuencia, tiene pasión por las cosas exteriores, pero rara vez penetra en el secreto espiritual del mundo". (*Op. cit.* p. 344). Se vive dentro de un catolicismo sin cristianismo y ninguna ideología ha sido capaz de elevar las condiciones políticas y sociales del país. Se ha estado sujeto a los caciques, a los caudillos, reyes temporales "a título precario que en un instante gobiernan fuera de la ley, contra la ley, sobre la ley misma". Los Estados Unidos de Norteamérica, de acuerdo con la Doctrina Monroe, eran "el perpetuo aliado de las ruinas de las naciones hispanoamericanas". Antonio Caso reconoció, empero, que México no vivía solo en el mundo, que las naciones y los individuos se solidarizan. El carácter esencial de la civilización contemporánea estriba en su universalidad. Hace falta volver exterior y tangible el mundo de Bolívar. "La alianza de los pueblos hispanoamericanos aún sigue siendo un ideal por relizar". Hispanoamérica es "la energía vital de inmensas perspectivas históricas".

Muerto Antonio Caso, todas estas ideas siguen teniendo estremecedora vigencia..

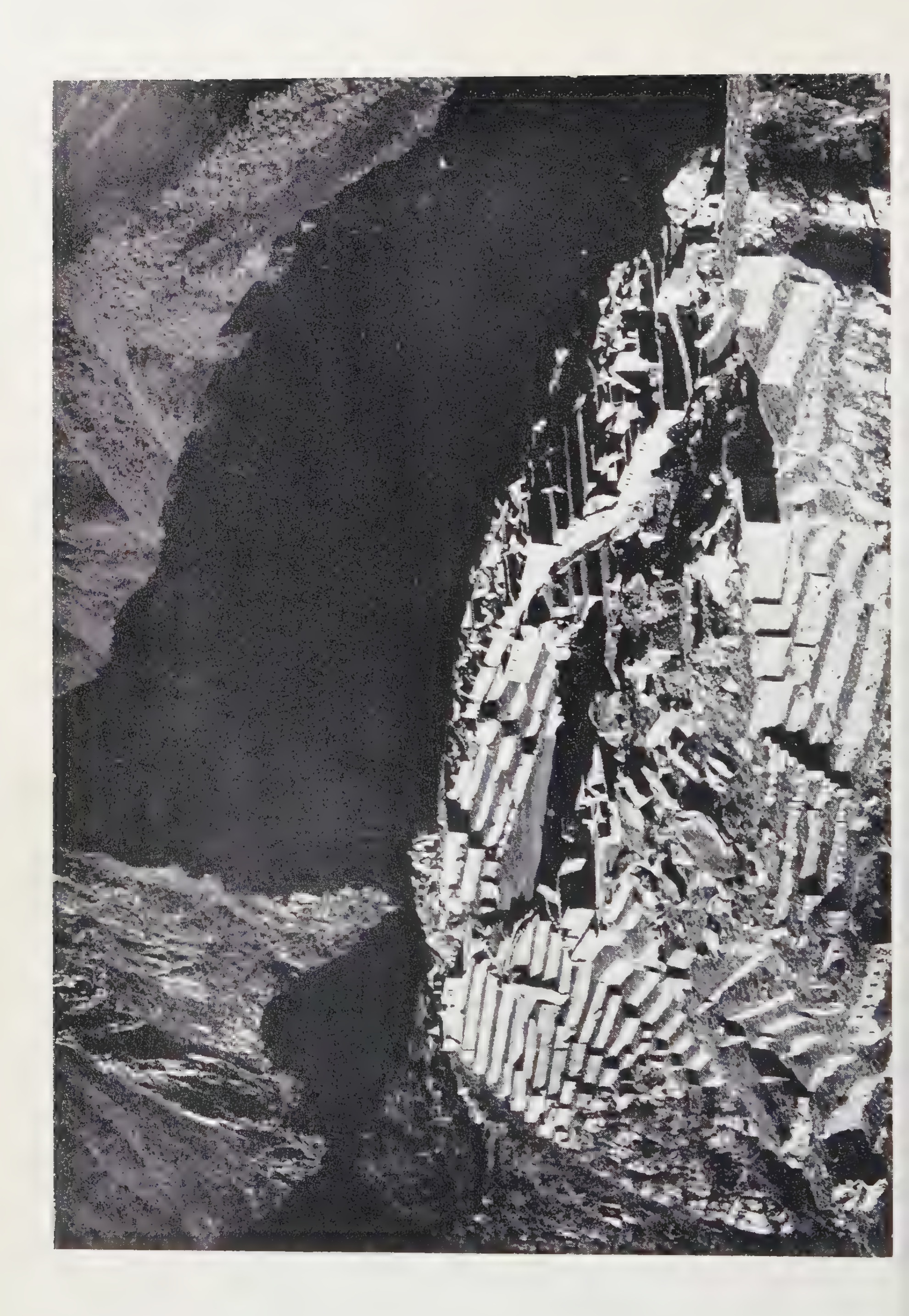
En su *Conclusión,* la autora de este importante estudio, Rosa Krauze, señala que Antonio Caso no tiene discípulos, pues sus alumnos se dispersaron entre las filosofías que él enseñó. Por eso, las nuevas generaciones consideran su obra aparentemente anárquica. Sus empeños le llevaron a tratar de desembocar en un *nuevo humanismo,* distinto del idealismo. Llegó a comprender que el puro conocimiento es insuficiente para colmar las aspiraciones humanas. "Más importante que el conocimiento es la acción" afirmó. Para su país, México, preconizó la democracia. Combatió su bovarismo, su actitud imitativa de lo foráneo. México debería volver los ojos a su circunstancia. En este sentido, Antonio Caso fue un precursor de la filosofía de lo mexicano. Ese es su mayor mérito. Después de él vinieron otros (Ramos, Zea, Paz, principalmente) que han continuado por la senda del descubrimiento y revelación de las esencias del pensamiento en este país. Rosa Krauze señala, finalmente, que, como resultado de la influencia de este pensador, México se está encontrando y especulando sobre sí mismo. El haber escrito este estudio sobre él (sobre Caso), ya debe tomarse como un resultado de sus esfuerzos. Nosotros, en estas notas, sólo hemos glosado, parcialmente, algunos de los aspectos que nos parecieron fundamentales del mismo.

Por *Raúl LEIVA*

Presencia del Pasado



Garganta del Urubamba y cordillera de los "3 Picchus". (Vista tomada del libro de Bingham: "Machu-Picchu").



MACHU - PICCHU*

— UN CENTRO INCAICO DE TRABAJO FEMENINO.
— DOCUMENTO DE PIEDRA PARA LA HISTORIA DE LOS INCAS.

Por *José URIEL GARCÍA*

MACHU-PICCHU, la hoy famosa ciudad, galardón del Cusco prehispánico, está situada al N. O. del llamado por Garcilaso de la Vega "Jardín de los Incas" o "Valle de Yucay", por otro nombre. Era parte complementaria de la formación social, la incaica, de primera importancia en la historia del Perú antiguo y uno de los eslabones septentrionales de la cadena de "jardines" que se sucedían, como las cuentas preciosas de un collar, engastadas sobre la orilla del río no menos famoso, el *Huillcamayu*,[1] conocido también en los textos de geografía por "Cilcanota", unas veces, por *Urubamba,* otras. Casi desde el nacimiento del mencionado río, a unos 200 kms. al S. del Cusco, en "Chungara" o "La Raya", frontera con la Altiplanicie del Titicaca y en contraste con las estepas de esta Meseta, se suceden, a cada lado de los campos por donde cursa y los nutre, praderas verdeantes, bellos vergeles y pintorescos poblados que desde la época de los Incas constituían centros de activa producción agrícola, manteniendo esa importancia, aunque dentro de una nueva organización social, bajo el dominio de los terratenientes, instalados en el campo desde la Conquista. Son el encanto de quienes viajan, siguiendo el curso del río, sea a pie, junto con la llama, como en el pasado incaico, sea a caballo, conforme a la estructura económica del coloniaje supérstite o

* El 24 de julio del presente año se conmemora el cincuentenario del descubrimiento de Machu-Picchu.

[1] Markan traduce la palabra quechua *huillca* por sagrado. Pero Huaman Poma, conocedor de las lenguas aborígenes mejor que la castellana, además, le da la acepción de "magestuoso", de "supremo-jefe" que en este caso le viene más apropiada la traducción última.

por ferrocarril y carretera, los habitantes y turistas modernos, en general, sin referirnos ya al avión.

Este "Jardín" de Machu-Picchu, por cierto fue uno de los más preciados de los dominios incaicos, de aquellos soberanos que poseían, como propiedad particular, las mejores tierras del Valle de Yucay, incluso las de Písac y Ollantaitambo, sobre las márgenes del "Río-Jefe". Por tanto, Machu-Picchu fue parte integrante de la economía incaica, cuya sede central estaba en el Cusco, no obstante de que esta capital quedaba alejada del eje fluvial por un radio de, más o menos, 40 kms. de distancia entre los extremos de la cuerda, desde Huambutio al S. hasta Páchar, al N., siendo el *Huatanay,* que atraviesa el Cusco, el radio meridional que desemboca en *Huillcamayu.*

En la nomenclatura geográfica moderna, el nombre de Machu-Picchu sirve para designar a la ciudad antigua propiamente dicha tanto como a las tierras de cultivo, de sus contornos y terrazas así como al monte que las contiene y las sustenta. Pero antiguamente, en la época colonial y, por supuesto, qué duda cabe, desde los Incas, se conocían los contornos laborables de este monte designándolos sucesivamente por *Picchu, Machu-Picchu* y *Huaina-Picchu.*[2] Esta colosal montaña debió llamarse a secas *Picchu* si no fuera porque en su extensa y abrupta cumbre se levantan dos picos extremos, al S. O. y al N. E., que insurgen de su propia entraña y se yerguen más altos todavía, el uno como un muñón, Machu-Picchu, aproximadamente a 3,140 metros sobre el nivel del mar y el otro, *Huaina-Picchu,* gallardo y enhiesto, como un pináculo gótico, a 2,761 metros, mientras que Pichu, propiamente dicho —la parte de la cima que corre entre los dos picos extremos, sobre los que se edificó la ciudad— tiene una altura media de 1,948 metros, tomada desde el balcón de la azotea de *Intihuatana,* sobre el abismo que da hacia el puente de San Miguel.[3]

De donde resulta que la palabra *picchu* viene a ser el sustantivo y las denominaciones de *machu* y de *huaina* son simplemente los comparativos, pues ambas palabras quechuas sirven para diferenciar las alturas de tales picos montañosos y, por

---

[2] V. más adelante, en la página.

[3] Mr. Hiram Bingham en su importante obra *Machu-Picchu, A. citadel of the Incas,* Ed. 1930, obra a la que con frecuencia nos referiremos en el curso de este trabajo, consigna las cifras siguientes, de las alturas, en pies: Machu-Pichu, 10,300 ps.; Huaina-Picchu, 9,060 ps.; Intihuatana, 6,400 ps.

tanto, para determinar sus coordenadas geográficas, coordenadas que para los urbanizadores incas eran suficientes designándolas por sus toponimias. ¿Cuáles serán las etimologías de estas tres palabras quechuas tanto como el sentido social de sus contenidos? Me parece que el asunto no es tan complicado como temen los arqueólogos sobre este punto y por ello no se atreven a resolverlo. En mi concepto —que no me venga a resultar el atrevimiento del ignorante— el sustantivo neutro *picchu* se deriva del verbo infinitivo *picchay* (acto de masticar la hoja de la coca), pues *picchu* es el bolo o protuberancia que suele formarse en uno de los carrillos del que mastica dicha hoja, sin deglutirla, acumulando la masa mascada a cada lado de la cavidad bucal, de tal manera que el bolo henchido en esa forma, cómodo para gustarle poco a poco el jugo del alcaloide, al estímulo de la *lliptta* (pasta cálcica de ceniza), sobresale hacia afuera, con más o menos impulso, según la cantidad masticada, convirtiéndose al final en una protuberancia que desfigura el rostro del coquero.[4] Ese bolo elástico ofrece a la vista, en la faz del masticador, la forma de un cono lateralmente proyectado y pronunciado. De donde, el trabajador que dominaba las cumbres, con ese humorismo inherente a su idiosincrasia, como una alusión festiva a la naturaleza, vencida y elaborada, llamaba al monstruo andino, como en una comparación metafórica por semejanza, *picchu,* la protuberancia colosal formada en la faz de la tierra y espléndidamente utilizada por el hombre. Con esa misma palabra, por ejemplo, fue llamado el monte casi cónico que le ciñe actualmente a la ciudad del Cusco por el flanco occidental, aquel *picchu* tras el cual se oculta el sol cusqueño todas las tardes y se emplazan sobre sus faldas los arrabales de aquella zona urbanizada desde los Incas. Y con más razón y burla le llamaron "protuberancia" a este grandioso pedestal de la obra que realizaron sobre su cima los canteros incaicos. Emplearon el sustantivo risueño y los comparativos solemnes para determinar las diversas alturas, en ligamen al mismo tiempo con las funciones sociales y de trabajo, con las necesidades de la orientación, con el sentido geográfico y

---

[4] En el Museo de la Magdalena, Lima, hay ejemplares de cerámica arqueológica que representan a los coqueros, en la forma descrita. Asimismo, en la obra *Estudios sobre la Coca y la Cocaína en el Perú,* del malogrado científico peruano CARLOS GUTIÉRREZ N., Ed. Lima, 1947, se ve una fotografía de un hombre con la protuberancia o *picchu* en el carrillo derecho, p. 22.

con la singularización toponímica. Entonces las palabras comparativas tienen un significado singular, concreto. Así, *machu,* que literal, abstractamente significa *abuelo,* en la terminología clasificatoria de los parentescos y *huaina,* en el mismo sistema y bajo el mismo carácter, quiere decir *mozo,* en esta vez están empleadas ambas palabras para establecer la diferencia entre el más alto y el menos alto, en comparación con el mediano, es decir, con el sustantivo; están tomadas no en sus acepciones genealógicas precisamente, sino en relación con las proporciones geométricas, con las necesidades agrícolas y sociales, vinculadas con la producción, más que todo, si se tiene en cuenta que el arte arquitectónico estaba relacionado con la producción en general. Entonces, *Machu-Picchu* es el *picchu* mayor, el más alto, de donde parte el extremo dominante de la ciudad, y *Huaina-Picchu,* es el menor, el menos alto y el final de la perspectiva a donde se encamina la ciudad.

Esta inmensa mole andina, perteneciente a la cadena de Vilcabamba —junto con los neveros del *Salcantay* y del *Soray,* ambos visibles desde los altozanos del Cusco—, se desprende del ramal básico en forma de una tenaza abierta, avanza hacia el *Huillcamayu,* con ímpetu de cerrarle el paso, represarlo, oprimirlo, uniéndose, si no fuera el río y si la tenaza pudiera cerrarse, uniéndose al cono del monte fronterizo —a la orilla opuesta del río, que casi ya está dentro de la tenaza—, conocido por la cumbre de *Putucusi* o "Media Naranja", como se llama ahora. El avance impetuoso de la mole contra el río y contra el cono del frente, estrecha más el valle, hasta trocarlo casi en un desfiladero opresivo y sofocante. Pero el río, no menos poderoso, vence los obstáculos con bravura, ruge echando espuma sobre cada canto que le cae de las cimas y se siembra por su lecho y con sus afanes y tráfagos llena el ambiente de gratos rumores que se desfogan con estruendo hacia arriba, rumores que suben por encima de los barrancos, resuenan gratamente sobre los acantilados y patios de la ciudad cumbre, aunque cada vez ya más a la sordina. En un impulso de correlación de fuerzas naturales, el río le envuelve al monte por casi los dos tercios de su base, que por poco no lo aisla del todo y lo desgaja de su tronco cordillerano. A la postre, el río termina por convertirse en una especie de foso protector, aunque no de un castillo feudal sino de un lugar espléndido que un tiempo fue un activo centro de trabajo femenino, mientras el gigante, sin poder avanzar más ni lograr el cierre de su tenaza, deja que el río cumpla la

"dialéctica de la naturaleza", en el cruce preciso entre la necesidad y el azar, pues desde el final de la intersección se desprende del contacto de la montaña, busca su equilibrio, renuncia a lamerle al monte, que a su vez lo suelta, y avanza más animoso, resuelto y libre hacia la selva más bravía, atraviesa de S. a N. por casi todo el Perú y se vierte al fin en el Amazonas. Sin embargo, de la lucha entre las dos poderosas fuerzas aparece otra, no menos valiosa, como medio de trabajo, es el bosque, alimentado en sus raíces por el río y abonado por las faldas de la montaña, desde las bases hasta las cumbres mismas. Del bosque se extraían las maderas para las techumbres de los edificios de la ciudad, se utilizaban para combustible las ramas y las hojas secas, se beneficiaban árboles para el trabajo de artesanos y tallistas.

En suma, tres elementos geográficos, la montaña, el río, el bosque, en correlación de fuerzas, como medios de producción y de trabajo y cuyo ligamen adquirió valor, unidad, armonía, fundamentalmente, en relación con la ciudad construida sobre la cima, con el trabajo ejecutado; valor, unidad, armonía, tanto desde el punto de vista económico como artístico. El formalismo estético de la simple naturaleza, expresado en el paisaje, se carga de contenido y de valor merced al arte empleado en la cima de la montaña, más arriba del río y del bosque, bajo el cielo de estas hermosas tierras cusqueñas, merced a la obra creadora del hombre.

Tales elementos de la naturaleza, referidos, sirvieron de obstáculos defensivos para hacer muy difícil, casi imposible, el abordaje a la cumbre desde abajo, desde el valle. Pero los pueblos quechuas, los primeros dominadores y conquistadores de estas cumbres andinas, para quienes no había altura montañosa que no fuera transitada, como si hubieran sido expertos conocedores de la geomorfología, conocedores del relieve terrestre y sus admirables elaboradores, le cayeron a la crestería, inabordable desde abajo, con más facilidad por encima, por las mismas cumbres, como a la fiera capturada por la cabeza y no por los pies. Construyeron en consecuencia un camino para peatones y para llamas, que ambos, el hombre y el animal de carga, suelen trepar sin fatiga y con destreza por los más encumbrados repechos de los Andes, rindiendo de ese modo trabajo más eficiente. Bingham ha descubierto grandes trochas de ese camino, a partir de *Incasamana* ("La posada del Inca"), frente a Ollantaitambo, camino por donde recorrió dicho ex-

plorador, hasta su término en *Machu-Picchu.* Posiblemente, el mismo Bingham lo supone, este camino "secreto" desde aquel lugar, se conectaba con los que partían hacia el N., desde *Saccsahaman,* por un lado, y desde *Picchu* por el otro —ambas rutas iniciales que salen desde la ciudad del Cusco.

Claro está que este camino no era precisa ni exclusivamente para mantener en secreto la conexión Cusco-Machu-Picchu, sino para que las comunicaciones fueran más fáciles y, por tanto, el proceso de la producción, toda vez que la ciudad de *Machu-Picchu* (no "ciudadela"), digámoslo por anticipado, se debió al mayor crecimiento de las fuerzas productivas y al consiguiente cambio en las relaciones de producción y, fue destinada para centro de trabajo femenino. Desde luego, la indicada vía se prestaba para ejercer un estricto control en el tránsito, control impuesto por la clase dominante, la del Estado incaico, el mismo que regía en todos los centros de trabajo realizado por mujeres, *acllahuasis* del Cusco, Písac, Ollantaitambo, etc. Por consiguiente, *Machu-Picchu* pudo ser poco conocido para el común de las gentes y, por lo mismo, llegada la oportunidad, fue fácilmente olvidada, cuando el régimen social incaico se deshizo por el fragor de la Conquista, en el siglo XVI, y cuando sus habitantes se vieron obligados a abandonarla de inmediato, abandono súbito que ocasiona hasta ahora, entre historiadores y arqueólogos, confusiones y desconciertos, en cuanto *Machu-Picchu* volvió a la luz del alba, confusión debida a la falta de mejores medios de información documental sobre la época a que pertenece la secular ciudad.

Antes de ganar las puertas de honor que franquean el ingreso al vistoso satélite del Cusco, repentinamente escondido durante siglos, y de cumplir con el objetivo principal de este trabajo, el de describirla a la ciudad en su aspecto artístico y de señalarle la función social que le tocó realizar en su debido tiempo, detengámonos —se entiende, idealmente—, por ejemplo, en aquel sitio ("Incasamana") que era la posta de descanso en el viaje del Inca a *Machu-Picchu,* que en el mapa de Bingham señala el punto de partida del camino secreto. Y detengámonos allí por unos momentos para sacudirnos de prejuicios y de confusiones, a fin de penetrar a la ciudad con la mente clara y el criterio eficaz, para no caer en la misma confusión de muchos que se ocupan de este escabroso aspecto de saber a qué época pertenece; si nadie supo de su existencia entre su abandono, en el siglo XVI, y el feliz escalamiento por

Mr. Bingham, en el siglo actual, por los baluartes rocosos de los tres insignes *Picchus;* si, por último, *Machu-Picchu* fue una residencia de sacerdotes y de "Vírgenes del Sol". Algo así como esos grandes conventos medievales, aunque, en este caso, pagano, o fue la sede de un "señorío" autónomo, de un rey que imperaba sobre Ñustas "encantadas" o "encantadoras".

En la "Posta del Inca" analicemos el rezumadero de las diversas hipótesis formuladas para esclarecer los "enigmas" que representan aquellos edificios vueltos a la luz del sol. Pueden sintetizarse en tres las opiniones contrapuestas al respecto. En primer lugar, la de los que piensan que *Machu-Picchu* se remonta a una época "paleoquechua", preincaica; en segundo lugar, la teoría de que es posterior a los Incas; por fin, que es de la época de aquellos gobernantes.

Hay estudiosos de *Machu-Picchu* que piensan que esta aglomeración urbana se remonta a la etapa llamada "paleoquechua" y que los Incas no llegaron a conocerla ya (¡los chasquis, "saltamontes" de los Andes!). Sin fijarse, por otro lado, que en dicha etapa prehistórica (prehistórica, con relación a los Incas), la producción se abastecía apenas para satisfacer el consumo de la comunidad, que las tierras eran indivisas y los medios de producción, mejor dicho, la técnica era atrasada, por tanto, cada vez más envejecida, no apta aún para construir ciudades tan bien trazadas y alzadas como *Machu-Picchu,* porque el campo lo absorbía todo para pensar en urbanismos. Y claro, según esta hipótesis, empapada en el opio de los cronistas, teólogos e imitadores de la historia de los reyes romanos, los Incas todavía no fueron alumbrados por *Tamputoco* —no era tiempo. (Como si el advenimiento de una estructura social fuera cuestión del alumbramiento de una cueva, el efecto de una fábula).

El explorador norteamericano admite de su parte que *Machu-Picchu* fue anterior a los Incas. Es la *Tamputoco* de la fábula. Según él, de aquí salieron los Incas y fueron a fundar la ciudad del Cusco, de manera que aquélla fue la modelo del Cusco modernizado. Para sacar esta conclusión, la de mayor éxito, en concepto de Mr. Bingham, conclusión proclamada con estruendo ante el mundo, el jefe de la "Expedición Científica", en vez de atenerse a los materiales extraídos de las excavaciones por los científicos de su Comisión, volvió más bien la cara al pasado, en busca del licenciado Fernando Montesinos, un eclesiástico español del siglo XVII, que recorrió como párroco por muchas ciudades del Perú de entonces. El catedrático de la

Universidad de Yale encuentra en la obra de aquel Cronista[5] el puntal de su esforzada hipótesis, la que arranca desde aquella parte en que Montesinos relata cómo el año 3,100 d. del Dlv., el rey *Titu-Yupanqui-Pachacútec,* del Cusco, fue derrotado en Pucara por "unas tropas de gentes que venían marchando por la vía del Collao", que fue a la postre muerto y cuyo cadáver fue recogido y llevado por 500 sobrevivientes cusqueños hacia *Tamputoco,* "situado en un lugar de los Andes".[6] Irradiando entusiasmo por la contribución del Licenciado, concluye Bingham que aquel "lugar de los Andes" y aquella *Tamputoco* no podían estar situados sino en *Machu-Picchu,* donde se refugiaron los sepultureros de Pachacútec VI y se quedaron allí por 400 años. La momia del rey difunto, por cierto, habría sido depositada en el "Mausoleo Real". Al cabo de aquellos siglos, los descendientes de los refugiados, ya fortalecidos, salieron otra vez, rumbo al Cusco, en pos de su reconquista y a la cabeza de Pachacútec VII regresaron allá para restaurarla y modernizarla. En memoria de esa "salida", que Bingham quiere hacer coincidir con la fábula de *Tamputoco-Pacarictampu,* erigieron el llamado "Templo de las Tres Ventanas", según el mismo autor.

Pero tampoco Bingham se fijó ni tomó en cuenta la preciosa información de su osteólogo-etnógrafo Mr. Eaton respecto a que de 142 esqueletos, más o menos, encontrados en las tumbas, 109 eran de sexo femenino, a cuya cifra habría que añadir, por aproximación o deducción lógica, ya que no por rigor científico, los 7 despojos de personas jóvenes, "de sexo desconocido" y los 17 de adultos de sexo igualmente no determinado. Importantísimos resultados para los estudios sociológicos e históricos de aquella época. Y hasta Mr. Eaton no se libró tampoco del influjo del pasado y de los Cronistas coloniales, desdeñando asimismo y hasta cierto punto los inobjetables materiales extraídos del subsuelo, pues en forma parecida a Mr. Bingham tiene el "concepto fuertemente inclinado a la opinión de que en el último período precolombino y en el primero del post-colombino, la ocupación de *Machu-Picchu* estaba constituida por un tipo de establecimiento conventual conocido por "Acllahuasicuna" y que los esqueletos encontrados pertenecen,

---

[5] *Memorias Antiguas Historiales y Políticas del Perú,* por el Lic. FERNANDO DE MONTESINOS. (Colección de Libros y Documentos para la Historia del Perú). Lima, 1930.

[6] Pp. 64-65, *ob. cit.*



Vista panorámica de Machu-Picchu. (Foto de M. Chambi. Cusco).



en su mayor parte, a las Vírgenes del Sol y a sacerdotisas encargadas del servicio del templo".[7]

Por lo visto, ni los científicos de la Universidad de Yale ni los de la Sociedad Geográfica de Washington, dieron importancia al influjo negativo de los recursos naturales, demasiado escasos, de los tres *Picchus,* para albergar una población numerosa como la que —dice Montesinos— huyó del desastre de *Pucara* y vino a refugiarse a estas cimas y menos para sostenerla durante siglos. De existir *Machu-Picchu* en aquella época, en que las relaciones de producción fueron poco desarrolladas (no existiendo todavía el Estado Incaico), habría dependido forzosamente del Valle de Yucay y del Cusco, como ocurrió en el último período incaico, en el que recién puede alzarse el edificio espléndido. Ni tampoco sus suburbios —aquellas postas en el camino del Inca, llamadas arbitrariamente *Phuyu-pata-marca, Sayacmarca, Huiñay-huaina*— no obstante de sus magníficas andenerías agrícolas, podían ser suficientes para sostener una población en constante crecimiento, durante los cuatro siglos que duró el refugio —que señala aquel Cronista, apoyo de Mr. Bingham—; en el supuesto, igualmente, de que esos suburbios nombrados ya hubieran estado constituidos en aquella época. Aún en el apogeo de *Machu-Picchu* (en el último período incaico), estas cimas eran de suyo poco transitadas y por tanto poco conocidas para que aquí hubiese podido aparecer sin más una formación social arraigada y viva, autónoma, que no fuera sostenida desde el Cusco y desde el Valle de Yucay. Esta aglomeración urbana, bella, admirable, es cierto, no podía subsistir sino como una ciudad satélite.

Como se ve, *Machu-Picchu* para Bingham es anterior a los Incas.

Es cierto que el afortunado explorador, en sus escritos posteriores, habla de edificios de procedencia incaica en aquella ciudad y asegura además que todo el utillaje extraido de las excavaciones del subsuelo pertenecen íntegramente a la técnica de aquella cultura. Eso sí, sin explicar mayormente cuál fue el nexo o el carácter del proceso en el tránsito de lo preincaico a lo incaico.

Al extremo opuesto de las opiniones anteriores, un tanto coincidentes, como se ve, acaba de publicarse un opúsculo del escritor español Juan Larrea, quien conoce el Cusco entrañable-

---

7 *Ob. cit. Machu-Picchu,* HIRAM BINGHAM, p. 107.

mente y admira a sus Incas. Para él la ciudad de *Machu-Picchu* es como una hija póstuma, ya que no la conocieron los Incas en su mejor esplendor.[8]

En la primera parte de su trabajo hace un somero análisis crítico sobre el descubrimiento de la famosa ciudad así como de las distintas opiniones desprendidas de aquel hecho, entre historiadores y arqueólogos. Llama la atención la referencia que hace —refutándolo, desde luego— sobre el aserto del arqueólogo norteamericano Wendell C. Bennet respecto a que *Machu-Picchu* "era un pueblo esencialmente fortificado" (pág. 15, *ob. cit.)* ¿Fortificado contra quién?, preguntamos por nuestra parte. La ciudad nunca requirió de ninguna defensa de orden militar, por su espléndida ubicación topográfica, por su específico aislamiento, entre un ambiente territorial pacífico, sin antagonismos sociales agresivos, por el carácter de la etapa histórica que le dio origen, más bien de carácter expansivo, de salida hacia la costa del Perú. Ni el aislado muro semi-circular que se ostenta en uno de los edificios puede ser considerado propiamente como un "torreón", en el sentido militar, en manera alguna. Nada de agresivo se desprende ni denota la estructura urbana de la ciudad —que no fuese, a veces, el natural desprendimiento de grandes pedrones o galgas, desde sus canteras (al uso de los guerreros aborígenes), que le caían sobre su protector más eficaz, el bullicioso *Huillcamayu,* proyectiles que no hacían sino obligarlo a mayores ímpetus y clamores.

Las últimas páginas del trabajo del distinguido peruanista aludido contienen lo más medular de sus opiniones respecto a *Machu-Picchu.* Parece participar de aquella teoría del "incario sin el Inca", o sea que no obstante de la destrucción económica y política del régimen incaico, se mantenían incólumes las ideologías procedentes del incanato, entre éstas, sobre todo, la religión, de acuerdo o en forma parecida a la doctrina histórica de Fustel de Coulanges, para quien la religión es la savia de la historia. Por eso denomina a *Machu-Picchu* "la ciudad de la última esperanza", algo así como la *posibilidad* entre la *nada* y el *ser* como dirían, de su parte, los existencialistas. De esas páginas fluye un cierto aroma místico, pues considera aquella ciudad como la obra de los "teólogos precolombinos", "una ciu-

[8] *Machu-Picchu. Ciudad de la Ultima Esperanza,* por JUAN LARREA, Universidad Nacional de Córdoba, marzo-abril de 1960, Argentina.

dad, —añade— ideal, de temple religioso y a todas luces metafísica" (pág. 39, *Ob. cit.*). Incluso, la síntesis del pasado y del futuro, el lugar a donde se trasladó lo más excelso para los Incas, la religión, el culto al *Punchau,* seguido de un enjambre de "Vírgenes del Sol", de sacerdotes y sacerdotisas de lo más selecto y, naturalmente, de un séquito de arquitectos y de canteros "de mejor fiar". De manera que día tras día —en el lapso de muy contados años— exaltaban este santuario con obras de perfección y de magnificencia, "santuario en que se resumían, como en una célula genésica, las esencias vivas del incanato" (pág. 29, *Ob. cit.*). A ser cierta esta entusiasta aseveración habría que suponer que tales técnicos de la construcción emplearon la misma tranquilidad de ánimo, el mismo esmero creador que nosotros más bien supondríamos en favor de los verdaderos urbanizadores de este centro de trabajo femenino, en aquella época propicia en que las relaciones de producción en la sociedad incaica avanzaban para hacer necesario el advenimiento de esta ciudad, bajo un régimen asimismo autónomo, de libertad, acorde con aquellas relaciones de producción que iban impulsando las diferencias de clases entre los Incas y el pueblo. Mientras que ahora, desde la toma del Cusco por los conquistadores españoles se cernía sobre los pueblos aborígenes la pesadumbre, allá, feudal, aquí esclavista, en forma abrumadora, sobre la base del despojo de las tierras, tanto por el invocado "derecho de conquista" como "por justa recompensa" de los nativos por la enseñanza de la "verdadera fe", incluyendo bajo el mismo rasero a los componentes de las antiguas clases dominantes, de los linajes incaicos, que, todos, debían de trabajar hasta el agotamiento para pagar los tributos. Y comenzó desde el primer momento la persecución despiadada de sacerdotes y amautas (los supuestos refugiados de *Machu-Picchu),* considerados como sirvientes del diablo, la de las "Vírgenes del Sol", buenas para el servicio doméstico en calidad de *mitanis* (trabajadoras a turno, sin salario), forma más acentuada de esclavismo doméstico colonial, bajo la que debían de trabajar ahora ya no para el Sol ni para el Inca, sino para los doctrineros, corregidores, terratenientes, y no en internados colectivos o *Acllahuasis,* sino en las cocinas y en los traspatios de la casa particular de aquellas autoridades —compartimientos de "bajo fondo" de la arquitectura colonial—, en donde, incluso, la mitani podía prestar otros servicios adicionales, los exigidos por aquéllos.

El tiempo en que el escritor Larrea supone que fue repoblada o, interpretándolo mejor, recién poblada aquella cima, evidentemente no era el más apropiado para la ejecución de aquellos monumentos que ahora nos impresionan por su belleza. Estaba sangrante la herida, vivo el recuerdo, entre las masas aborígenes, mucho más entre las clases dominantes, las más perjudicadas de inmediato, a causa de la invasión conquistadora al Cusco; el recuerdo del vandálico saqueo del Coricancha, de Sacsahuaman, de Acllahuasi, según relatan todos los cronistas de la época. El achicharramiento al rescoldo de Rumiñahui, calificado de "perro, demonio"; la muerte atroz, asaeteada viva, "de la señora Coya, hermana de Manco" (Curi-Ocllo), por la soldadesca de Gonzalo Pizarro, que la tomó prisionera en Tampu "y la quiso forzar", más ella defendió dignamente su honor de mujer ofendida, desafiando la cobardía de aquéllos al huntarse todo el cuerpo "con cosas hediondas y de desprecio".[9] Estaba fresca la humillación y viva la rebeldía por las lamentables derrotas sufridas por el pueblo indio, bajo la dirección de sus caudillos, primero en el fracaso del sitio puesto al Cusco, luego en Andahuailas y Tampu, fuera de los vejámenes inferidos al "hijo del Sol", exigiéndole el pago de cupos dominicales para darle la libertad puesto que los apresamientos que se le hacían eran semanales e imponiéndole al último a que Manco le cediera a Gonzalo Pizarro a su mujer preferida *(Curi-Ocllo, Regazo de Oro)*, aunque el galán tragó el anzuelo, llevándose a Inquill *(Flor hermosa)*, creyéndola que era aquélla. Además, la masa aborigen se sentía deprimida con la muerte de un Capitán de Manco II, en la plaza del Cusco, estrangulado por un secuaz de los conquistadores, el cañari Chiliche, quien, en premio de su hazaña traidora, mereció la confianza de Francisco Pizarro que lo hizo su mayordomo y representante, mientras su ausencia en Lima, para la explotación de las feraces tierras del Valle de Yucay, que en su mayor parte fueron antes propiedad de los Incas.[10] Ya se desmoronaba el imperio de los Incas con el "reparto" de toda la ciudad del Cusco, convertida en una especie de campo raso, vale decir, dividida en áreas de 200 pasos cua-

---

[9] P. 90 de *Relación de la conquista del Perú y hechos de Manco II.* por TITU-CUSI-YUPANQUI, INCA, colección Urteaga, T. II. Lima, 1926.

[10] P. 109 de *Los comentarios reales de los Incas,* por GARCILASO DE LA VEGA, T. VI de la *Colección de historiadores clásicos del Perú,* Lima, 1921.

drados, con el nombre de "solares", cada lote, para su reparto entre los conquistadores que quisieran quedarse en el Cusco, como sus nuevos vecinos.

En fin, la época no era para realizar obras ornamentales ni para consagrar la vida a deliquios con los dioses. Seres perseguidos en esta forma no podían tener la tranquilidad ni los medios económicos para construir edificios ni para erguir aquellos monumentos de *Machu-Picchu* claros, precisos, sosegados, nacidos en su tiempo, sin denotar huellas de angustias humanas, por más de que tanto Mr. Bingham como el autor de la *Ciudad de la Última Esperanza* aseguran que allá hay construcciones hechas a la ligera, casi improvisadas, a medio tallarse. En efecto, hay piedras a medio tallarse, lo que quiere decir más bien que las construcciones en *Machu-Picchu,* antes de la Conquista y de la caída de los Incas, continuaban efectuándose, hasta colmar los fines urbanísticos necesarios, en beneficio de este centro de trabajo. Lo mismo puede decirse de algunas de las construcciones consideradas por Bingham como "improvisadas" o hechas a la ligera, con premura. Sin duda se referirá a aquellos muros hechos de sillarejos, sin la elegancia de la mayor parte de los monumentos. Esos muros alzados de sillarejos cumplían su fin, a no dudarlo.

No obstante lo dicho hasta aquí sobre la hipótesis del dilecto amigo Larrea, aquel trabajo suyo tiene valiosas deducciones verosímiles, datos precisos que contribuirán al mejor conocimiento del apasionante tema de *Machu-Picchu,* tema que induce a aprender y sugiere a descubrir la verdad que fluye de aquellos edificios, verdaderos documentos de piedra, que esperan a quien sepa descifrar el secreto de leerlos no más de lo que dicen.

Entre las hipótesis extremas ya expuestas, aquélla, que casi considera a *Picchu* como una ciudad "fósil", anterior a los Incas y, en consecuencia, desconocida por éstos; y, para la que es considerada como ciudad espectral, posterior y sólo reflejo de la cultura incaica, desconocida asimismo por los legítimos gobernantes; el autor de este estudio se afirma en su convicción de que *Machu-Picchu* es obra y creación del último período incaico, etapa de apogeo económico y cultural, que emprendía con éxito su expansión hacia la costa peruana, con ansias de unidad nacional y de interdependencia económica, siendo el Cusco y el Valle de Yucay los poderosos núcleos económicos que sustentaban esa política. Aquella convicción fue expresada, primero, en el profesorado de Historia del Perú (Colegio de

"Ciencias", Cusco), ejercido poco después del descubrimiento arqueológico hecho por Bingham; luego, en su libro sobre estudios arqueológicos y artísticos del Cusco;[11] en el diario *La Prensa,* de Buenos Aires,[12] finalmente, en *Cuadernos Americanos* de México.[13] La opinión del autor fue decidida desde entonces por el origen incaico de *Machu-Picchu* y porque fue un centro de trabajo femenino.

Ahora viene el otro aspecto confuso y un tanto enigmático a su vez por resolverse. Si la ciudad fabril fue conocida, por peruanos, por extranjeros, hasta el día en que Mr. Bingham se encaramó con fortuna por los acantilados de los tres *Picchus,* hace cincuenta años justos. También aquí procuraremos abrirnos el camino viable y claro (a partir de Incasamana). Los datos históricos nos facilitarán del mismo modo elementos de juicio que nos presten su acierto.

Cuando la ciudad fue abandonada por sus habitantes que, en su mayor parte eran mujeres, las llamadas "Acllas", cayó al mismo tiempo como herida de muerte repentina, que apenas en la víspera rebosaba de vida y de juventud. Ya hemos señalado las causas principales para esta huida. La caída del Cusco y del Valle de Yucay, insistimos, significó la caída del astro que arrastraba a su satélite, porque entonces *Machu-Picchu* por sí sola ya no podía ofrecer seguridad alguna, a pesar de su ubicación "estratégica", más que todo por la falta de recursos propios, tanto de trabajo como de alimentación. Es por eso mismo que Manco Yupanqui o Manco II pasó de largo por allá, después de sus desastres en el Cusco, Andahuailas, Tampu. Penetró más al interior, desviándose hacia el Apurímac, donde encontraría el cañón de *Uitco,*[14] con amplios recursos de vida para él y para los veinte mil hombres que le seguían, junto con sus mujeres e hijos. Por seguro que entre ellos estaba gran parte de los habitantes de los *Picchus.*[15] Allí se mantuvo segu-

---

[11] J. U. García, *La ciudad de los Incas,* Ed. H. G. Rosas, Cusco, 1922.

[12] Ediciones dominicales, que abarcan desde 1932 hasta 1939.

[13] Nos. 3, 4 y 5, correspondientes a 1959.

[14] *Uitco,* según el *Vocabulario de la lengua general del Perú,* por Fr. Domingo de Santo Tomás, Ed. facs., Lima, 1951, p. 370, quiere decir *canal.* Los Cronistas Calancha, B. de Ocampo y otros corrompieron con el uso aquella palabra quechua y la conocían por *Viticos, Vitcos, Pitcos.*

[15] *Exposición de Mnl. Sixto Lasa al Soberano Congreso de 1860,* p. 47, Ed. Lima, 1861. Igual referencia contiene la copia de un manus-

ro el Inca hasta el día de su asesinato por mano de sus huéspedes almagristas, en 1544. Y el silencio sobre aquellos poblados de los tres *Picchus* y de sus suburbios cayó más hondo y más tupido a partir de 1572, año en que Toledo, el virrey, le hizo cortar la cabeza al último Inca de Vilcabamba, Túpac Amaru I y, luego, desterró para siempre a cientos de los familiares y componentes del séquito del Inca infortunado, hacia diversos lugares del vasto virreinato. Sembró el terror tanto como dos siglos después lo hizo el diabólico Areche, el Visitador, con el segundo Túpac Amaru, en 1781.

Ese abandono precipitado de la ciudad trajo consigo que el camino "secreto", controlado por los Incas, cayera igualmente en desuso y por tanto, fue también causa para su olvido y su abandono completo, de consuno, claro está, con la acción de los elementos naturales protectores de la ciudad, el bosque, el río, los acantilados de la montaña circundante.

De su parte, los colonizadores de esta comarca, encomenderos que residían en el Cusco, en Lima y hasta en España, entre los siglos XVI y XVII, nunca tuvieron otro empeño que el de cobrar los tributos, por intermedio de sus agentes, corregidores y caciques. Ni sus sucesores en la explotación, los hacendados, se preocuparon por escalar cumbres empinadas, no obstante de que los montes andinos eran parte integrante de la apropiación individual. Hasta los nevados perpetuos —que sólo algunos de ellos, en el siglo actual, están siendo hollados por los "alpinistas"—, eran considerados como hitos buenos para señalar los confines de la hacienda. Desde la azotea de la residencia o de la colina del pueblo o desde el campanario de la iglesia era bastante otear el horizonte, así fuese con la ayuda de un catalejo, para determinar los linderos del fundo sin necesidad de tomar "posesión", según Las Partidas o las Leyes de Indias. Las cumbres de los *Picchus* y de sus suburbios se ponían a la vista desde la orilla del Vilcanota, tales como son, imponentes, grandiosas, formadas por farallones que sobrecogen a primera vista, pero no valía la pena de arriesgar la vida ni demostrar bello arrojo en la empresa por tomar posesión efectiva de sus contornos.

Con todo, estas tierras ribereñas del Vilcanota, aledañas y complementarias de los picachos, por ser estrechas, más desfi-

---

crito inédito hecha por el autor de este trabajo, en los archivos del Cusco.

laderos que llanuras, de clima cálido, bastante alejadas de los mercados comarcanos y divididas en pequeñas parcelas, debieron ser propiedad, al principio, de humildes comunidades de indígenas tributarios, comunidades que en el siglo XVIII, la época de los mayores despojos por parte de hacendados, leguleyos, etc., sufrieron nuevos despojos y, en consecuencia, de campesinos tributarios y hasta cierto punto autónomos, se convirtieron en "colonos-siervos" de los grandes latifundistas del valle de Vilcabamba, que también se llamaba "Quillabamba", "Amaibamba", luego, "Santa Ana" y finalmente, "La Convención", desde el siglo XIX.

En uno u otro caso, el de los hacendados o el de los tributarios y colonos, no hubo interés para trajinar por montes tan empinados, poco propicios para cultivos de buen rendimiento, ni aun por tratarse de los bosques, esos simples refajos verdes de las montañas, sin valor económico hasta comienzos del siglo actual.

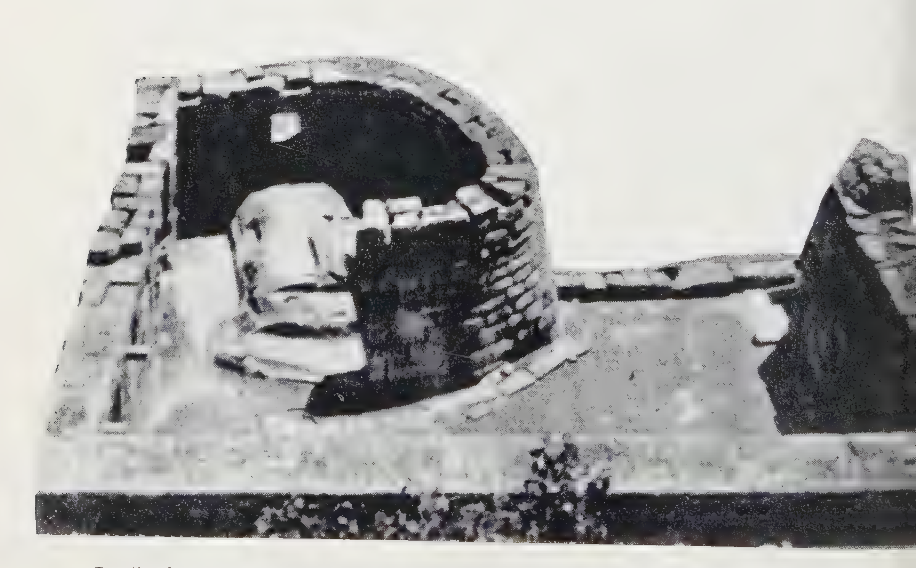
Analicemos, pues, más cuidadosamente este problema relativo al conocimiento o desconocimiento del famoso y vetusto colmenar de otro tiempo. Y sus diversos grados; el desconocimiento absoluto, el conocimiento de "oídas", el conocimiento por medio de documentos notariales y públicos, el conocimiento "en secreto" o el conocimiento evidente, dentro del ámbito del "secreto".

Claro está que desconocieron aquel radio "municipal" incaico los catequistas, los perseguidores y "extirpadores" de idolatrías, los doctrineros de las poblaciones rurales, todos ellos, empeñados en traerlos abajo a todos los monumentos del incanato, si no del todo, por lo menos, en las dos terceras partes de sus alzados, por ser para ellos los símbolos vivos de la idolatría y por constituir, a simple vista, una viva y emocionante lección de la grandeza del pasado aborigen, que tales catequistas tenían empeño en arrasar de la mente de los nativos, en la misma forma que arrasaban sus monumentos; aunque también porque en ciertos casos sus materiales les podían ser necesarios para la edificación de templos y conventos. Es evidente que bajo este aspecto el desconocimiento de la riqueza en materiales de construcción o arqueológicos en la cima de los *Picchus* es notorio, porque en toda la extensión de esta zona, en muchas leguas a la redonda, no existen ni un convento, ni una iglesia, ni siquiera un humilladero, lo que favorecía la intangibilidad de las cumbres tan espléndidas. Tampoco los terratenientes,



Plano de la ciudad de Machu-Picchu. (Tomado de la obra de Bingham).

Masa urbana formada por el grupo de "Sumtur-huasi" y por la "Casa de las *Acl*
del Inca". (Foto tomada de la obra de Bingham).



La "calva" rocosa, envuelta por el muro curvilíneo de "Sumtur-huasi".

los grandes terratenientes, más que todo, parece que husmearon por estas alturas, urgidos como estaban de su parte para construir los caseríos de sus haciendas, ostentar sus blasones sobre piedras labradas o edificar cerca, frente a las iglesias, sus residencias tanto como los edificios de las instituciones políticas, judiciales, etc. amén de sus propias mansiones hogareñas. No existen tampoco huellas de ninguna clase de aquellos edificios por estos contornos, con ser campos atractivos, de bellos paisajes, aunque constreñidos. Pero ni siquiera tenían la idea de que aquellas piedras podrían servirles como materiales de negocio, venta de piedras labradas para las construcciones de empresas, por las mismas razones dichas antes, de las distancias enormes y de la falta de medios de transporte, fuera de que la extracción era difícil. Bien se estaban esas joyas pétreas bajo el amparo de la fronda salvaje.

Pero frente a esta ignorancia, considerada como absoluta, cabe distinguir el conocimiento "de oídas", de ciertas personas más o menos, desde la 2a. mitad del siglo XVII, sea por el relato de los mismos colonos hechos a sus amos, por más de que éstos residían en lugares alejados de estas comarcas; sea por noticias propaladas en centros poblados, por ejemplo, en el Cusco, en Ollantaitambo, en Urubamba, Chincheros, Anta, etc., lugares frecuentados por los que viajaban al Cusco o volvían de allá hacia los valles de Amaybamba. Pero, en alguna forma, el conocimiento de oídas, cuando le falta interés, le roe la indiferencia o lo pudre el desprecio, linda con la ignorancia.

Por encima de ese claudicante conocimiento "de oídas", valía muchísimo más la referencia del documento público, del Registro Notarial. Este es el caso del hallazgo logrado por el autor de este estudio, hace años, consistente en una escritura asentada en los Registros del notario Ambrosio Arias de Lira, del Cusco. Escritura manuscrita e inédita, que corre a fojas 20 del protocolo, del año 1782, cuya copia se publica en seguida, por primera vez.[16] Su tenor, en lo pertinente y preciso para este trabajo, dice así:

> "*Venta de Tierras.*—Sea notorio a los que la presente vieren como yo el licenciado don Ambrosio Landivisnay y Valdés, presbítero, domiciliado en este obispado del Cusco. Digo: que por cuanto, por mi disposición e intervención vendió doña Manuela Almi-

[16] Copia que obra en poder del autor.

rón y Villegas viuda de don Francisco Mendo y Valdés, vecina de ella, a don Pedro y don Antonio Ochoa, hermanos, mis sobrinos, unas tierras (sin aperos, ganados ni casas), nombradas *Quenti, Masacucho, Pacaymayu, Carmenga, Yanacaca, Masacaca,* PICCHU, MACHU-PICCHU, GUAYNA-PICCHU y otros nombres, que están río abajo hasta los encuentros de *Amaybamba* y *Guairurocasa* de los ríos grandes de *Amaybamba* y *Vilcamayu* (Vilcanota), que están dichas tierras tres leguas más abajo del pueblo de Ollantaitambo, provincia de Calca, Lares y Vilcabamba, bajo de los linderos de venta y de los documentos que sirven de títulos y de las provisiones que están por cabeza de ellos, por libres de censo, empeño e hipoteca y de otras enagenaciones especial ni general, en precio y cantidad de 350 pesos, libres de alcabala que la satisfizo la vendedora, según la boleta dada por la Real Aduana, coronel Lucas Garay, su fecha 8 de agosto de 1776, que está incorporada en la citada escritura", etc. La venta que hace este año de 1782, dicho Licenciado, es a favor del Comandante Marcos Antonio de la Cámara y Escudero, al precio de 450 pesos.

La importancia de este documento se ofrece a la vista.

En primer lugar, sirve para rectificar la creencia de Mr. Bingham[17] respecto a que la cita más antigua que existía, según él, sobre las cumbres de *Machu-Picchu* y *Huaina-Picchu* era la anotada por el explorador y arqueólogo francés Charles Wiener, en el libro en que relata sus viajes por el Perú, efectuados entre 1875 y 1878.[18] Con aquel documento notarial se comprueba que, cuando menos un siglo antes que Wiener publicase sobre la existencia de aquellos montes, las tierras conocidas por los mismos nombres fueron objeto de transferencia de dominio. Cuando Wiener visitó Ollantaitambo para explorar sus interesantísimas ruinas incaicas, fue en esa localidad que recogió la noticia que consigna en la página 345 de su importante obra. Y no como meros nombres de montañas de la Cadena de Vilcabamba, sino como pedestales de "ciudades antiguas" correspondientes a aquellas toponimias, semejantes a las encontradas por él en *Vilcabamba* y *Choquequirau*, "frente a las terrazas de Incahuasi". Y para Wiener "ciudad antigua" quería decir conjunto de construcciones y monumentos de la época incaica. Además, en uno de los mapas que ilustra su libro, corres-

---

[17] *Machu-Picchu, Ob. cit.* p. 3.

[18] CHARLES WIENER, *Perou et Bolivie,* Ed. Hachette, París, 1880.

pondiente al "Valle de Santa Ana", señala el sitio de *Quenti* —con más precisión con que lo hace Mr. Bingham en un mapa semejante—, poniendo al pie de aquel sitio la leyenda: *Ruinas antiguas* o sea bajo el mismo meridiano de uno de los suburbios de los Picchus. Se comprende que Wiener recogió con perspicacia los informes sobre esos egregios picos, que 35 años después harían la fama del explorador norteamericano, en este caso, más perspicaz que él. El error del francés fue que en vez de seguir la ruta al N. de Ollantaitambo, por Torontoy y Quenti, tomó la del E., apartándose demasiado de las riberas del Vilcanota, en la parte que bañan las bases de aquellas cumbres que pudieron haberle dado más fama que la que, con todo, tiene su libro mencionado; fue a parar al valle de "Santa Ana", capital de la nueva provincia de "La Convención", que el Congreso peruano de mediados del siglo XIX la cambió por sus antiguos nombres, como acabamos de decir. El camino lo hizo por *Lucma* y "El Puerto". Al seguir por la orilla del Vilcanota, aquellas "ciudades antiguas" habrían sido descubiertas por un europeo, no menos experto.

En segundo lugar, el documento transcrito, enumera nueve parcelas de tierras situadas a las orillas del Vilcanota, "tres leguas más abajo del pueblo de Ollantaitambo" ("leguas" españolas que eran de mayor dimensión que las actuales). Lo que quiere decir que entre las tierras situadas en los ribazos de aquellas montañas —que corren por la orilla izquierda del río— y las cumbres respectivas, había una interdependencia y unidad agrícola, como es de costumbre en la Sierra, en lo que respecta a la propiedad rural. Debe ocurrir lo mismo entre las cimas y las chacras de sus bases y faldas, enumeradas en aquella escritura, complementarias a las denominadas con los nombres de los tres Picchus. Vale decir, aporta un esclarecimiento nuevo para rectificar aquellas arbitrarias denominaciones, como ya lo hemos dicho, de *Phuyupatamarca, Sayacmarca, Huiñay-huaina,* inventadas por un explorador extranjero y por un arqueólogo peruano —que se consideran como "descubridores" de aquellos suburbios—, designaciones de anémico lirismo, lejos del contenido realista del idioma quechua. El inventor de tales nombres se disculpa con que le fueron sugeridos por los peones a su servicio. Las toponimias de *Quenti* (Colibrí), *Pacaymayu* (escondite del río), *Yanacaca* (Roquedal obscuro), etc., deben ser correspondientes a las mismas denominaciones que tenían los

montes respectivos, en forma semejante a lo que ocurría con los tres *Picchus.*

Pero lo más importante aún de aquella escritura pública, es la discriminación que se hace (por primera vez en un documento que ha llegado hasta nosotros), de los nombres de todas las parcelas vendidas, correspondientes, entre otros nombres, a los de las cumbres de *Picchu, Machu-Picchu* y *Huaina-Picchu.* Lo que quiere decir que las tierras de cultivo mencionadas comprendían asimismo a los montes, cuyas bases, faldas o cimas eran utilizadas, en lo posible para la producción agrícola. Esto nos permite apreciar con más claridad que la inmensa mole andina sobre la que está edificada la ciudad que sirvió de centro de trabajo incaico, se llamó y se llama *Picchu,* con sus variantes de altura o desniveles topográficos que servían para la orientación de las zonas de trabajo agrícola o industrial, para la organización urbana, etc., como ya hemos dicho páginas atrás.

Por último, en aquella escritura se hace referencia de que la Almirón vendió las indicadas tierras, seis años atrás, en 1776, en la suma de 350 pesos, mientras que ahora Landivisnay vende a Cámara, seis años después, en 450 pesos. Esto significa que aquellas chacras eran de poca capacidad productiva; su mejor riqueza estaba en los bosques aledaños, pero tales riquezas ofrecidas por la naturaleza no tenían valor económico en aquellos tiempos, hasta principios del siglo actual.

Se desprende lógicamente que en el asentamiento de esta escritura tomaron parte varias personas. El notario, por serlo, de destacada posición social entre la clase dominante, cuyos intereses de propiedad salvaguardaba precisamente. El sopatinta o amanuense, los curiales o testigos. Todos ellos, sin duda, conocedores "de nombre" de aquellas tierras, tan alejadas de la notaría. Acaso ni el vendedor ni el comprador asistieron a la oficina, ya que sabían de lo que se trataba.

Ahora, cabe preguntarse si todas estas personas conocían de verdad la maravillosa ciudad, escondida, fenecida para el mundo. Visto está que tampoco la conocían a plenitud. Pues el vendedor era un eclesiástico y, además "letrado", defensor de los poseedores más que de los desposeídos. El comprador, a su vez, de apellidos cortesanos (Cámara, Escudero) era gran latifundista, por su matrimonio con una marquesa cusqueña, como tal, dueño de haciendas y tierras en el valle de Amaybamba, que años después las heredó su yerno Martín de Concha,

"el Rey del Valle de Santa Ana", como le llamó el viajero francés ya mencionado, Wiener. Al conocerla, tanto el eclesiástico como el militar y hacendado, la habrían destruido o, cuando menos, denunciado al Prelado, al Corregidor, para su debida destrucción, pues era la época en la que recrudeció la persecución a todo lo que significase testimonio de la grandeza del pasado aborigen, como consecuencia de la revolución campesina encabezada por Túpac Amaru II, iniciada dos años antes, 1780, movimiento que puso en angustias a las clases dominantes y poseedoras. Es cierto que aquel caudillo neoindio fue ejecutado en la plaza del Cusco en forma por demás cruel por orden del troglodita Visitador Areche, quien hizo honor al sobrenombre que por su sadismo en los castigos impuestos a Túpac Amaru y a sus familiares (mujeres, niños de poca edad), le puso el pueblo, conociéndolo por *Supaipahuahuan* que equivale a "Engendro de Satanás". Y por si fuera poco, aquel mismo año de 1782 todavía mantenía la tea revolucionaria el otro Túpac Amaru, Diego Cristóbal, primo del Héroe, volviendo a ponerles en cuitas a eclesiásticos, militares, hacendados.

Por otra parte, ninguno de ellos, ni el vendedor ni el comprador estaban en condiciones de encaramarse por estas cumbres para dar o tomar posesión material de esos dominios, como se usaba en estos casos y ordenaba el derecho procesal, arrojando piedras al aire, dando a gritos voces de mando, en fin, revolcándose sobre el suelo en señal de verdadera "posesión". Eran señores de muchas campanillas para tales esfuerzos y actos ridículos y para ellos no valían la pena ni las tierras ni los montes contemplados con la vista, suficiente forma de tomar posesión.

Nos queda por valorizar el conocimiento "en secreto" —el más positivo, en este caso— de aquellas personas que sabían que escalando aquellas cumbres se podían contemplar bajo la fronda edificios inusitados y hasta encontrar objetos de arte valiosos. Dentro de esta modalidad, cabe hacer igualmente algunas distinciones vinculadas con el tiempo, pues el "secreto" era como aquel filtro de piedra, del menaje colonial, que a veces no vertía la gota de agua limpia y se hacía esperar una eternidad o era como ese remolino del río que se ensanchaba o se cerraba de acuerdo con la estación seca o con la acuosa; secreto, sabido ayer por muchos o por varios, hoy, sólo por algunos o por nadie. Pero el filtro vertía otra vez la gota preciosa, el remolino

se reanimaba, el secreto extinguido volvía a reanudar el vínculo del hombre con los despojos de la ciudad muerta.

Se comprende, que los que conocían estos andurriales cimeros y el papel elevado y noble que desempañaron fueron los sobrevivientes de la Conquista, durante el curso del siglo XVI. Aquellos círculos de personas que intervinieron en el funcionamiento de ese centro de trabajo femenino; la corte del Inca y éste mismo; los comisionados que ejercían el control en el tránsito entre el Cusco y *Machu-Picchu;* los *chasquis* y peones que traían o llevaban el correo y los productos y elementos de trabajo, de una parte a otra; los *mitayos,* servidores domésticos de temporada, encargados de realizar trabajos agrícolas en la misma ciudad de los tres *Picchus,* especialmente en las andenerías de los aledaños, como quien dice, en los huertos y jardines, cuyos frutos eran complementarios de las asignaciones enviadas sea del Cusco, sea del Valle de Yucay para el sostenimiento de la población; los albañiles, canteros, arquitectos, encargados de proseguir las obras relacionadas con el urbanismo; finalmente, la población de Mamacunas y "Selectas", mujeres realmente "selectas" por su juventud, por su físico, por la técnica y la especialidad de su trabajo.

Caído el incanato, aquellos "círculos" que estuvieron engranados con las actividades cotidianas de este centro de trabajo y que por lo mismo lo conocieron íntimamente, fueron a la postre arrollados por la tormenta implacable de la Conquista y desaparecieron junto con el régimen incaico. Si alguien logró salvarse indemne del desastre, al tiempo de morir se llevó a la tumba el recuerdo de la espléndida ciudad, trocado ahora tan solo en un "secreto" capaz de prestarle dignidad a quien lo callase para siempre. Por lo visto, esa dignidad del vencido triunfó por siglos. Sirvió para darle fama a Mr. Bingham y para la gloria de quienes contemplamos la estructura artística de este, en otro tiempo, admirable colmenar de vida.

Los acontecimientos posteriores aceleraron aún más el olvido completo en que cayó aquel centro. Al poco tiempo de la ejecución de Túpac Amaru I, Toledo fundó la "Provincia de San Francisco de la Victoria de Vilcabamba", bajo el gobierno de un hombre de su confianza, otro tirano como Martín Hurtado de Arbieto. Paralelamente se repartieron grandes extensiones de tierras fértiles, sobre cuya base se formaron los grandes latifundios de aquel valle, entre los que quisieran "poblar" estas comarcas alejadas de los mercados de productos. Fueron be-

neficiados Baltasar de Ocampo, el autor de la "Descripción y sucesos históricos de la provincia de Vilcabamba",[19] Toribio de Bustamante, el fundador del Convento de la Recoleta del Cusco y muchos otros. Estos nuevos terratenientes fueron los colaboradores diligentes de los que perseguían las idolatrías y tenían la consigna de denunciarlas o de destruir todo aquello que fuera testimonio de la cultura aborigen. De manera que el secreto de los *Picos* quedaba asegurado por dos corrientes contradictorias, una positiva, la que provenía de la dignidad de los aborígenes, sus conocedores, y otra, negativa, la ignorancia del secreto por parte de los colonizadores.

Ese secreto que así se extinguió fácilmente, mantuvo su "dignidad" por casi dos siglos. Apenas pretendía reanimarlo, como la ceniza al fuego apagado, el saber "de oídas", si ello se ofrecía alguna vez; pero el saber "de oídas" en su matiz de indiferencia o de desprecio, no obstante el refulgir de los nombres gloriosos de los 3 *Picchus,* en cadena con los de las otras tierras que determinaban las modalidades topográficas de la región.

Por lo general, sobre todo en el curso del siglo XVII, el desconocimiento de la parte arqueológica de aquellas cimas vino a ser casi absoluto. Era la época del apogeo del régimen colonial, a expensas de las persecuciones de las idolatrías, fomentadas por Concilios y Sínodos, y de la servidumbre del pueblo; del odioso turno de las "mitas", en favor de los centros mineros de Potosí y de Huancavelica, forma de persecución que desesperaba a los campesinos; del terremoto del Cusco, 1650, que vuelve a concentrar en la ciudad y en sus aledaños grandes masas de tributarios y de peones, para la reconstrucción de conventos, iglesias, mansiones señoriales, dañadas por el terrible sismo; la época del mayor despojo de tierras, en desmedro de las comunidades. Salvando todas estas calamidades los 3 *Picchus* siguieron manteniendo su secreto.

Hacia fines del siglo XVIII, según aquel documento notarial de 1782 —documento que en sus interlíneas previene al investigador de que existen otros todavía desconocidos, anteriores a aquella fecha—, la realidad de los Picchus se hace ostensible

---

19 En el libro *Las Posesiones Geográficas de las Tribus que formaban el Imperio de los Incas,* Colección "Urteaga", Lima, Ed. San Martí, MCMXXIII.

por medio de aquel documento público (sin que ello implique necesariamente conocimiento "a vista de ojos"), de indiscutible validez. Pero sólo desde entonces se da la posibilidad de que los antiguos comunitarios de estas tierras, trocados en esa época, en colonos-siervos de los hacendados que absorbieron sus tierras, hayan estado en posibilidad de encaramarse sobre estas cumbres, en busca de medios de subsistencia. Sin embargo, en los últimos decenios de aquel siglo, ya lo dijimos, casi en vísperas de las revoluciones emancipadoras, sobreviene otra ola de persecuciones y de prohibiciones contra todo lo que recordara la tradición indígena; fue la persecución "Areche". Se prohibían las canciones populares, el uso de trajes autóctonos en la indumentaria cotidiana, las pantomimas y danzas campesinas, con las que se alegraban incluso las festividades católicas. Hasta la obra *Los Comentarios,* de Garcilaso, debía de ser recogida por los párrocos, bajo secreto de confesión.

Desde comienzos del siglo XIX ya cambia en alguna forma el ambiente social en favor de los indígenas, así como se nota una mayor tolerancia y simpatía creciente por los restos materiales de las culturas precolombinas. Son conocidas las causas para esos cambios. Los levantamientos populares contra el régimen monárquico español, las victorias que consolidaron la independencia política, por más de que esa independencia no alcanzó a redimir al pueblo indígena, colonizado, esclavizado, desposeído como siempre. Aquella simpatía por las culturas autóctonas se acentúa desde la visita de Bolívar al Cusco, en 1825, quien, esta vez, en contacto inmediato con el pueblo aborigen, adopta medidas realmente democráticas en favor de "los mejores de los peruanos", como los llama así a los descendientes de los incas, "aquellos hombres que sin tener maestros crearon admirables obras originales, que honran la historia de América" —más o menos, como se desprende de sus propias palabras. Suprimió los "cacicazgos" (muchos de ellos ejercidos por españoles de pequeña categoría, que lograban desposar con opulentas cacicas), autoridades que desde el siglo XVIII se convirtieron en agentes tan abusivos como los amos a quienes servían; confiscó bienes de los conventos en favor de la enseñanza popular y de la asistencia social; ordenó que las tierras fueran repartidas entre los indígenas campesinos que no las tenían y muchas otras medidas de carácter democrático y hasta revolucionario, que bien puede decirse que iniciaron en el Perú los programas de reforma agraria y el movimiento "indigenista".

Que los decretos sobre reforma agraria no se hayan cumplido no fue por culpa de Bolívar, pues cuando él se retiró del Perú, a los pocos meses de su visita al Cusco, los gobiernos y los congresos de Lima, formados casi en su totalidad por eclesiásticos, terratenientes, burguesía profesional, en fin, todos ellos vinculados con el régimen económico de la época políticamente derrocada, derogaron esas leyes bolivarianas como "dictatoriales" —dadas por el "Dictador" elegido por ellos mismos. Esas iniciativas tomadas durante su permanencia en el Cusco, así como las visitas especiales que realizó para conocer los grandes monumentos de Sacsahuaman, Ollantaitambo, etc., acrecentaron aquel interés público por el pasado autóctono.

A lo dicho habría que añadir las visitas frecuentes que realizaron en el curso de aquel siglo muchos viajeros extranjeros, especialmente franceses, por las zonas arqueológicas del Cusco, haciendo conocer por el mundo, mediante publicaciones notables, las grandes riquezas materiales y culturales del pasado pre-colombino. Lo que acrecentaba la simpatía por el pueblo aborigen y el interés por el estudio de su historia.

Al calor de estas nuevas orientaciones hubo en el Cusco, en el curso del siglo XIX, un vivo entusiasmo por implantar museos particulares, por constituir "colecciones" de obras de arte y de materiales etnográficos, entre ciertas familias adineradas de aquella época. Actividad que trajo como concecuencia la aparición de los "buscadores de tesoros" —que en la Costa y en el siglo actual, son llamados *huaqueros*—, de los poseedores de derroteros de "antigüedades" y de los negociantes en papeles viejos extraídos de cuanto archivo público o particular haya quedado del régimen colonial, que en el Cusco toda esa labor apasionaba a ciertas gentes sin trabajo y sin patrones, casi desde el día siguiente de la Conquista. Nunca podía olvidarse el caso de Atahualpa con Pizarro, el caso de enriquecerse de la noche a la mañana precisamente con el valor de todo un "museo" que fue montado por orden del Inca en el alojamiento de Pizarro, en donde se le mantuvo preso al infortunado gobernante peruano. Un aladinesco "museo" incaico, constituido en poquísimo tiempo con objetos de arte variado y extraído de cuantos santuarios, tumbas o viviendas de grandes jefes había en todo el Perú. Pero Pizarro hizo convertir a las obras de arte reunidas en Cajamarca en lingotes de oro y en barras de plata, más fáciles de asegurarlos y hasta de llevarlos en la faltriquera.

El maravilloso "museo" se trocó en un "encaje" de oro bancario. Pues en forma parecida, aquellos señores de campanillas que formaron museos en el Cusco, trocaron el arte por la moneda y vendieron sus colecciones y sus museos a los museos extranjeros, Berlín, París, Nueva York. Acaso algunas piezas logradas en los manoseos de los "fondillos" de los Picchus ya figurarían en aquellas colecciones.

Con este impulso, el "secreto" de los Picchus se vertía ahora con más frecuencia, en preciosas gotas de agua limpia, de oro fino, de las que comenzaron a gustarlas, por seguro, los colonos y peones de las haciendas Cutija, en la que se concentraron las tierras compradas por el comandante Cámara, un siglo atrás. Esos peones fueron los primeros modestos y humildes extractores de las joyas artísticas de los sótanos de la ciudad abandonada; extracciones que por tímidas y humildes no lograron vaciar de una sola vez todo el acervo valioso que la Conquista dejó de aprovecharse por ignorancia.

En esta vez los poseedores del secreto son todos los que conocen de verdad los monumentos escondidos bajo la cobija tropical. Aquellos colonos, acosados por su miseria escalan los acantilados en busca de medios de subsistencia y de trabajo, puesto que ya no había gran temor por esta audacia, antes peligrosa y puesto que los propietarios seguían indiferentes al "secreto" o a la noticia "de oídas", que pudieran haber logrado. Aquellos campesinos buscaban combustible chamizo, esteras de totora, tramadas de paja, "telas" buenas para cubrir sus chozas; vigas y pares de las cubiertas para el armado de sus cabañas o para la fabricación de mangos para el arado o para tallar ciertos objetos; caza de osos o de aves de vistosos plumajes, etc., etc. Y en una de aquellas veces, no se necesita mucha imaginación para suponerlo, se tropezaron con la primera tumba "real" y cargaron con sus preciosidades, la primera entre otras muchas que fueron sucesivamente halladas entre aquel 50% de las tumbas que Mr. Bingham encontró ya "profanadas", en 1911.[20]

---

20 Y acaso el otro 50% de las tumbas consideradas por dicho explorador como "intactas", ya estaban sufriendo una profanación inicial, ya que Mr. Bingham asegura que en tales tumbas "intactas" no encontró absolutamente ningún objeto de oro. Decimos esto porque según todos los "Cronistas", sin excepción, no había tumba importante donde la momia depositada allí, como si fuera su nuevo domicilio, no estuviera rodeada de sus vajillas y vasos de oro, de sus trajes, joyas, instru-

Fueron pues aquellos campesinos los primeros que en esta nueva etapa de la "silenciosa" historia de los *Picchus* la manosearon por lo bajo, por los "fondillos", como se diría, que son los sótanos y cuevas funerarias donde dormían su sueño secular aquellos muertos, abandonados de repente, pero sí rodeados siempre de sus objetos queridos, de sus vajillas, vasos, trajes, instrumentos de trabajo, etc. Desde entonces comenzó el saqueo de las bellezas y testimonios objetivos, documentales, de aquellos "museos", que eso representaban los sarcófagos incaicos, hasta culminar con la limpieza y el desvalijamiento más completos realizados en el siglo actual, desde su "descubrimiento", y quedaron exhaustos, barridos, limpios de paja y polvo, como se dice.

Es en 1901, diez años antes de que apareciera el explorador norteamericano, que se organiza una expedición colectiva, formada por tres empleados de negociaciones agrícolas de este valle, para escalar en pleno día hacia la cumbre de los 3 *Picchus.* Los señores Gabino Sánchez, Luis Palma y Agustín Lizárraga acometen la proeza de escalar por sus propios medios los acantilados que forman la faz del gigante andino que da hacia el puente de San Miguel. Culminan con éxito en su audacia. Penetran en el bosque que cubre a la ciudad y vuelven sin mayor incidencia *a la tierra,* a la tierra de sus habituales ocupaciones. Nada más que ese hecho fue lo que se supo de la expedición. Quizá el triunvirato lo hizo simplemente por deporte de fin de semana, por curiosidad, por comprobar el secreto "de oídas", en fin. Ningún periódico del Cusco dio mayores informes sobre el hecho importante. De todos modos, aquel escalamiento "colectivo" intensificó el "secreto" a voces. Sólo faltaban entonces un "arqueólogo" o una institución de cultura que, respectivamente, tomara la iniciativa de ir en busca de los *Picchus* y suministrara los medios y recursos necesarios para llevar a cabo el propósito de manera adecuada, que no fuera una simple "pasada de mano" por las piedras de la ciudad muerta.

---

mentos de trabajo, etc., que en vida los usaban cotidianamente. Si en esas tumbas exploradas por la Comisión de Yale no se encontró ni un solo ejemplar de objetos de oro, se deduce que ya los habían extraído antes de ellos, dejando para después la sustracción de los demás objetos, que son los que aprovechó dicha Comisión para trasladarlos a Norteamérica en 80 cajones, por la vía del ferrocarril Cusco-La Paz (Bolivia) y por el puerto de Arica.

Hacia 1911 asoma por "Mandor" y "Cutija" Mr. Hiram Bingham y no de casualidad ni desprevenido, sino con una apreciable preparación anterior. Así, poco tiempo antes de 1911, Mr. Bingham emprende por América del Sur un recorrido con el ostensible propósito de seguir las huellas del Libertador Bolívar, viajando por Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, pues era profesor de Historia de América en la Universidad de Yale. Luego, realiza la soberbia hazaña de escalar el pico del Coropuna, en los Andes del Sur del Perú, 6,613 metros sobre el nivel del mar.[21] Poco después, viaja por la cuenca del Apurímac, pasando por Abancay y escala las alturas de Choquequirau y Valcabamba, en esta vez ya con finalidades arqueológicas. Las mismas visitas y escalamientos últimamente nombrados, que 35 años antes había realizado el arqueólogo francés Wiener, ya citado. Ciertamente por Mr. Bingham tenía muy presente los lugares geográficos que había señalado en su mapa del "Valle de Santa Ana" dicho viajero francés. Y por eso, Mr. Bingham el 24 de julio de 1911, acompañado de un policía de "órdenes", que le dio su amigo el prefecto de Apurímac señor Juan José Núñez, que años antes lo fue de el Cusco, se presentó en Mandorpampa, algo más al N. de los *Picchus,* donde en una choza encontró a Melchor Arteaga, quien se ofreció para servirle de guía al flamante investigador. Los tres emprendieron esta nueva proeza —diez años antes hecha por Sánchez y Cía., como queda dicho— y por fin llegan a la meta, en donde lo reciben a Mr. Bingham dos modestos agricultores, Alvarez y Recharte, que ya estaban instalados por estas cimas, incluso en vísperas de señalar por su vivienda la zona de *Pucamarca,* según el relato de Bingham.[22] Claro está, era para Bingham legítima gloria haber encontrado toda una magnífica ciudad, más allá de las noticias que tenía "de oídas" o que las presunciones que pudo formarse de las anotaciones de Charles Wiener, de "ciudades antiguas", al pie de "Quenti" y

[21] Pierre Bernard, *La Conquete du Salcantary,* Ed. Amiot-Dumont, París, MCMLIII, p. 112.

[22] Basándome en antecedentes históricos, llamo a este edificio *Pucamarca* que quiere decir en quechua "el barrio del edificio rojo", donde existen actualmente pinturas rojas, en efecto, comprobadas además por Mr. Bingham. También se llamaba con esa misma denominación un barrio del Cusco incaico, más al S. del "Sunturhuasi", según referencia de Garcilaso.

de Machu-Picchu y Huaina-Picchu —anotaciones que equivalían por derroteros, para hombres de estudio.

Es pues en este momento que aparece Mr. Bingham, quien termina por desnudarla totalmente a la ciudad escondida y antes acariciada y "descubierta" sólo con las manos por humildes hombres; termina por ofrecerla así ante el alborozo de la humanidad. Desde luego, el feliz descubridor extranjero resuelve con sabiduría volver a los Estados Unidos para interesar y lograr el patrocinio de poderosas instituciones como la Universidad de Yale y la Sociedad Geográfica de Washington. Vuelve al año siguiente, con una expedición de especialistas en las diferentes ciencias, cuya orientación se requería para el debido estudio de ese rico venero arqueológico, que se vio con asombro por primera vez, aquel año de 1911.

DESPEJADAS las incógnitas, en la forma que lo hemos hecho, en las páginas precedentes, salgamos de aquella posta imaginaria, donde nos detuvimos idealmente, y prosigamos por el trayecto que conduce a aquellas cumbres egregias, ya que el camino está limpio, sin brozas.

Aquí están las cresterías de estos grandiosos *Picchus,* donde artífices quechuas no menos admirables al servicio del régimen incaico, las sometieron a su técnica de urbanizar suelos reacios y empinados, de trocarlos en terrazas, jardines, escalinatas, viviendas, vale decir, en espacios sencillos y confortables y lo que es más, en constituir una ciudad de sorprendente armonía, cuando las urgencias sociales, en nexo con el impulso de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción hicieron posible que centenares de habitantes, "elevados" hasta este altísimo desván, encontraran aquí su residencia habitual. A eso se añade que la topografía de los *Pics,* fue tomada también con entusiasmo por los artífices encargados de tallarla. Ese solo hecho de haber descubierto tan bello pedestal, ofrecido por la naturaleza, podría considerarse ya como una creación artística, si bien es cierto que el valor íntegro de su belleza se debe ante todo a la acción humana. La acción humana obedecía principalmente a las necesidades económicas, a la ampliación de los medios productivos para lograr, mediante este aislamiento espléndido, una producción más eficiente y no, como por lo general se cree, para cumplir finalidades estratégicas, religiosas ni tampoco por imperativos estéticos, de un "arte por el arte", re-

veladores de una sociedad en decadencia. Por cierto que los sentimientos religiosos y estéticos, secundarios en este caso, guardaban proporción con el fin primordial que dio por resultado la construcción de esta ciudad.

Quiere decir entonces que en esta altura inaudita se desenvolvía la vida cotidiana tan normal como en cualquier otra región del país, en la Meseta, en la Quebrada, en el Valle. Y decimos altura inusitada no precisamente porque su coordenada geográfica se relacionase con el nivel del mar, relación básica para los geógrafos (3,145 metros a ese nivel), que bajo este aspecto hay centros de vida humanos en el Perú precolombino, que sobrepasan a veces de los 4,000 metros. Lo decimos refiriéndonos a la altura sobre el nivel del suelo, donde se alza el monte, sobre el nivel de las chacras, de los caminos de viandantes, del río que le envuelve por las bases, en una palabra, en relación con el habitat vital, con el del paisaje. Bajo este aspecto, el habitat humano que se formó sobre estas cimas sobrepasa en altitud a los edificios o construcciones más empinados de todos los tiempos, incluso de los modernos. Por ejemplo, a la torre de *Eiffel,* que no va más allá de los 300 metros sobre el Sena; al *Empire State,* de Nueva York, que no llega a más de 350 metros sobre la Quinta Avenida; a la "Torre Gigante" (de transmisiones TV.), de Moscú, que ya estaba en construcción, en junio de 1960; según referencias de Radio Moscú, tendrá alrededor de 500 metros sobre el parque Gorki. Pero, hace más de cinco siglos, que las cresterías de los *Tres Picchus,* que no fueron simplemente un muñón, como el ápice de la torre de Eiffel, ni un ojo de telescopio como el que se alza en el último piso del edificio de la Quinta Avenida, ni una antena de transmisiones, como sobre el parque Gorki, sino toda una ciudad, con sus arterias, su osatura, sus pulmones, su corazón, sus talleres de trabajo, su casa de gobierno y su cabildo o municipio, en fin, por donde transitaban, día y noche, cientos de seres humanos, engranados al ímpetu productivo de todo el *Yahuantinsuyo.*

Por cierto, los primeros ocupantes de estas cumbres, incluso de las de los suburbios de más al S., fueron las comunidades o clanes que vivían habitualmente en las partes llanas de la peniplanicie conformada por el ramal oriental o "Grupo de la Cordillera de Ollantaitambo", que se enfrenta al otro "Grupo de la Cordillera de Vilcabamba" y ambos marchan paralelos al río Vilcanota. Comunidades que producían —en las chacras de

las llanuras— maíz, yucas, coca, calabaza, etc., mientras que en las cimas correspondientes se ocupaban de la recolección de frutos naturales, de la caza de osos, de la captura de aves raras, como el codiciado *quenti*, del recojo de leña y de madera suelta, etc. Ya con los Incas vino propiamente la agricultura especializada, más intensiva, de los andenes, cuando la producción era a su vez de mayor volumen.

Ya hemos dicho que en la época de la acción determinante de los medios de producción, más desenvueltos, sobre el desarrollo social, asimismo, más complejo, durante el apogeo incaico, fueron "descubiertas" las condiciones excepcionales de estas cumbres —donde los hombres de los llanos empleaban aquí una técnica de trabajo prehistórico— para la edificación de un gran centro industrial, protegido por su natural aislamiento, así como más adecuado para favorecer los ligámenes matrimoniales (era uno de los fines de las *Acllahuasis*) y ese cuidado eugenésico que ponían los Incas y su Corte en la constitución de la familia. En estos establecimientos de trabajo femenino, la familia "sindiásmica" —que para Engels es la forma de la familia característica de la "barbarie"— iba disolviéndose a pocos, lentamente, para dar paso a la familia monogámica que, según el mismo autor, caracteriza el estado de civilización,[23] familia monogámica que ya se esbozaba en la pareja "Inca-Coya" y en su reflejo religioso, la pareja "Inti-Quilla" (Sol-Luna).

Estas son las razones para el advenimiento de este singular centro de trabajo, erguido sobre estos *Pics*. No creemos que ese advenimiento haya sido antes de la segunda mitad del siglo XIV. De ese modo, bajo estos horizontes profundos, rodeados de abismos, a veces, conjugados con ellos, y en cuyas cimas había cuevas como lugares de acecho para cobrar las piezas o eran nidos de cóndores para que el leñador o el vagabundo ocasional pernoctaran, llegó el momento en el que surgió una ciudad "moderna", incaica, como no hubo otra igual en el Perú precolombino por sus proporciones, por su comodidad. Si persistían las huellas de la era "fósil", en cuanto se establece la ciudad aquellas huellas se quedaron en el soterraño, y aún así, revestidos por un bello arte "moderno".

La ciudad moderna e incaica, de comienzos del siglo XV, más o menos, salta a la vista. Es vivaz, de gran aire, se aferra

---

[23] F. ENGELS, *El Origen de la Familia, de la Propiedad Privada y del Estado,* Ed. "Claridad". Buenos Aires. p. 50.

con vigor y racional ascenso, deslizándose con equilibrio por las abruptas pendientes de la crestería que va desde el "mayor" hacia el "mozo" y desde la puerta de honor hasta los últimos peldaños de la gran escalinata que desciende y se aproxima a las riberas del Vilcanota.

Se diría que desde el sitio donde está la "puerta de triunfo" *(Huaca-Puncu)* comenzó el advenimiento de la ciudad. Pléyades de "pircac" (arquitectos) y de *lucric* (canteros), si nos atenemos al vocabulario de Huaman Poma,[24] o de *pircacamáyoc* (constructores, alarifes) y *chécoc-camáyoc* (canteros), según la gramática de Fray Diego Gónzález Holguín,[25] enviados periódicamente desde el Cusco, la ciudad espejo de arquitectura y de urbanismo, como quienes se deslizan por estas pendientes con precaución y haciendo uso de su arte más precavido aún, van levantando, obra tras obra, en aglomeraciones bien distribuidas, los monumentos que harán la belleza de estas crésterías y serán la revelación de la adelantada técnica de erguir, emplazar, ordenar ciudades; técnicas, cuyo éxito estriba en el uso casi exclusivo de la línea arquitectónica por excelencia, la diagonal, que incluye la escarpa, la rampa, esos perfiles y espacios tan caros para los constructores quechuas, con los que convierten en suaves planicies las topografías más reacias de las cimas, dominan los abismos, ponen en buen tránsito los suelos rocosos o los fangales deleznables, construyen recias viviendas que resisten los sismos y vencen los siglos, hacen, en fin, de las montañas dóciles pedestales para sus construcciones, como si tales soportes gigantescos, ofrecidos por la naturaleza, hubiesen sido diseñados en el taller.

La escarpa, con la que regulan y doman la deformidad y dureza de las rocas, trocándolas más bien en plintos y basamentos para sus edificios o en suaves escalinatas, de huella ancha y de peralte bajo, como para que el hombre transite por allí confiado sobre la inaudita pendiente.

La rampa, que encauza el tránsito, primero, de arriba abajo, luego, en sentido contrario, sin que el término medio de la vía transversal, que no conduce más que al mismo horizonte

---

24 Felipe Huaman Poma de Ayala *Nueva crónica y Buen Gobierno,* Ed. facsimilar Universidad de París, Instituto de Etnología, París, 1936, Foja 330.

25 El P. Diego González Holguín, *Gramática y Arte Nuevo de la Lengua General de todo el Perú,* Nueva Ed. Lima, MDCCCLII, p. 225.



El vestíbulo, sostenido por un brazo de roca. A la derecha: la "Ventana engastada en oro" y a la izquierda la "Ventana-bocina". Vista de los muros exteriores de "Sumtur-huasi".



Estado actual de la "Ventana engastada en oro", donde se alzaba la insignia del "Punchau" y del "Sumtur-Páucar". Vista de los muros exteriores de "Sumtur-huasi".



Detalle del falso umbral. Vista de los muros exteriores de "Sumtur-huasi".

de la vivienda, sea capaz de lograr alguna meta; el mercado *(cjatu)*, el santuario *(huaca)*, la audiencia o cabildo *(sumturhuasi)*, el reloj de sol *(intihuatana)*

Estas líneas básicas del alarife y del cantero, que infunden seguridad y permanencia al monumento edificado bajo sus normas, en el espacio y en el tiempo, y a la vez armonizan los perfiles de toda clase de vanos, interiores y exteriores, de entrada y de comunicación *mediante* otra figura geométrica, el trapecio, que a su vez comunica a todo el edificio de adecuadas proporciones, en relación con el alzado de los lienzos. El trapecio, figura de la armonía andina.

Además, con esas líneas sabias del constructor cusqueño se podía allanar una plataforma abrupta trocándola en una explanada, por ejemplo, en un mercado o en un ágora *(rimacpamapa)*, dándole un poder de irradiación hacia todas las alturas y desniveles y haciéndola asimismo un centro de atracción para todas las vías. Permite, del mismo modo, que el jardín tenga la justa proporción para florecer sobre la pendiente y servir desde allí de adorno a toda la ciudad y no sólo al barrio, pues la escarpa distribuye las barriadas, viviendas, talleres en forma que se conjuguen todas las perspectivas con el horizonte alto de la montaña, horizonte de campana neumática, pues la luz no sólo se cierne desde el cielo, sino parece que sube también desde la tierra, que se ve desde aquí como un abismo profundo y radiante.

Debido al dominio de aquellas formas estilísticas, la escalinata y la terraza, de consuno, constituyeron la osatura de la ciudad, acentuando su vistoso dominio geométrico, altivado, y, por qué no, altivo, su contenido claro y preciso, su perspectiva transparente, sin que su radiosa sencillez se ensombrezca con formas, volúmenes, apariencias de sentido misterioso, metafísico, ni siquiera en aquellos edificios calificados por los arqueólogos como "templos".

De la crestería del *Picchu* más alto, que en cierto modo tiene la inflexión de un domo, se realiza la ciudad de O. a E. y de arriba abajo, por medio de plataformas sucesivas, sobre las que se alzan los numerosos edificios, aposentos, dormitorios, talleres, que forman este primer grupo o conglomerado urbano —a partir, como ya lo hemos dicho, de la "puerta de honor". Este primer grupo se detiene de la séptima plataforma descendiente, en cuyo extremo de la derecha O. N. E., cabe al fontanar y a la gran escalinata que *sube* desde los ribazos del monte

de ese lado, se alzan, bellamente engranados, formando un bloque, edificios de fina ejecución, construidos con esmero, circunstancia por la cual Bingham lo califica de "corazón" y "centro" de *Machu-Picchu.*

En efecto, iniciaron su faena con entusiasmo; aprovecharon las canteras de un descomunal peñasco, plantado aquí, desde los orígenes geológicos de los Andes, en este ángulo de la barriada, como para que sirviera de obstáculo a quienes osaran venir algún día por estas inauditas cimas, en este caso, para que sirviera de obstáculo a aquellos alegres *chécoc,* enviados desde el Cusco. Mas éstos, sin oponerle a la monstruosa piedra réplica alguna, la aceptaron en su cabal integridad física, sin desbastarle más de lo preciso ni desmedrarle en forma ostensible en sus fieros perfiles; la elaboraron con sumo cuidado, como si se tratara de una joya, convirtiendo, en primer lugar, sus entrañas, en sótanos y mausoleo, luego, trocaron su potente tronco, en grandioso basamento de un edificio construido encima del mausoleo y, por último, le hicieron un homenaje a su enorme cabeza, en la forma que se dirá más adelante.

Pero aclaremos este asunto y expliquémonos mejor. Decimos que las entrañas del gigante, es decir, la cueva del soterraño, fue convertida en soberbio sepulcro. Sus interiores, antes sombríos, llenos de pliegues, repliegues, aristas y demás fealdades fueron transformados admirablemente, remozados, embellecidos por la mano de los artistas. Aquel vivero de alimañas, nido de pajarracos, quizás nido de cóndores o guarida de leñadores y cazadores, como queda dicho, ahora se transformó en un suntuoso aposento para difuntos, y como parte integrante de la ciudad. Sus muros fueron revestidos de fino almohadillado de sillares de piedra labrada y sus deformidades cavernarias desaparecieron mediante la facción de galanos camarines, rehundidos en el mismo bloque de la roca, fuera de otros adornos complementarios con los que realzaron el recinto. Cierto número de hornacinas, de proporciones matemáticas con los alzados, para colocar allí las *conopas* (ex votos), algunos peldaños y podios, para los visitantes, una plataforma o mesa central, ciertas escalinatas talladas en un brazo rocoso, en fin, para colocar las vajillas, vasos de oro, platos, jarrones, los menajes de casa y los ajuares de lujo, pertenecientes en vida al personaje —hombre o mujer—, ahora trocado en momia. Las comidas y bebidas se renovaban constantemente, con artículos frescos para satisfacer el hambre y apagar la sed de los muertos. La

momia, embalsamada mediante procedimientos químicos eficaces, reposaba en el camarín de honor, (en la tumba "Real"), que tiene la altura de un hombre de pie; momias conservadas sueltas y manuales, como para que fueran sacadas de sus sarcófagos y llevadas procesionalmente a la plaza *Huacaipata* (sagrario), como se hacía así en el Cusco, cuando del Coricancha eran conducidas las momias de Incas y Coyas a la plaza llamada precisamente por eso *Huacapata* o *Huacaipata,* para que allí participaran de las comidas y bebidas con que se holgaban las gentes de su clase, "saboreando" y "regustando" de las mejores viandas y de las más sabrosas chichas confeccionadas. Contemplando desde sus estrados las danzas ejecutadas y *escuchando* las canciones corales potentes y sonoras. Todas estas prácticas, en conjunto con las costumbres de conservar las momias y de llevarlas y traerlas constantemente, al ritmo de la vida social, revelan y comprueban la concepción materialista del mundo que tenía el pueblo quechua. *Causaypas, huañoypas, cuscallan,* dice el adagio popular, que proviene desde los Incas, conservado hasta ahora. ("Tanto la vida como la muerte van juntas").

Embellecida así la entraña del monstruo, convertida la cueva en un espléndido sepulcro, veamos los otros aspectos del proceso de elaboración artística de este extraordinario material.

La poderosa saliente del peñasco, que toma su impulso desde aquel sótano, se yergue con gran vigor, y gallardía hacia el horizonte, cual la proa de un barco y sobre ese potente brazo, convertido en pedestal casi aéreo, se alza en firme gran parte del edificio que Mr. Bingham denomina "El Templo Semicircular" y viene a quedar encima del sótano, como si fuera su segundo piso.

En realidad, aquella colosal proa no sostiene en su brazo precisamente al templo "Semicircular", como lo llama Bingham, sino a todo el vestíbulo o patio de la casa de gobierno de la ciudad que debe llamarse *Sumturhuasi,* en la nomenclatura quechua-incaica. Es un edificio de planta mixta, cuadrangular por sus tres ángulos y curvilíneo, matado en redondo, en el último. Este vestíbulo, ni interior ni exteriormente, muestra ninguna cimentación ni basamento ostensibles, porque no los necesita, pues el arquitecto quechua en este caso, no siente la necesidad del apoyo ni del adorno decorativo. La misma roca es su más vistoso zócalo y su solidísimo cimiento. Los sillares

de la primera hilada, isódomos, de caras pulidas, de llagas imperceptibles, de estilo "cúbico", por tanto, al contacto con la superficie de la roca, se adaptan íntegramente a las sinuosidades que ofrece la superficie del robusto roqueño; pero la técnica del arquitecto tomó para sí la dirección del resto del alzado, de tal manera que no se sabría distinguir si la belleza del conjunto se debe a la natural estructura de la roca o es el resultado del ingenio del hombre o más bien se debe al concurso de ambos elementos.

De todos modos, es la segunda vez que los *pircacamáyoc* le ganan al monumental roqueño, dejándolo tal como es y al mismo tiempo recubriéndolo, sin desmedrarle en lo mínimo, con obras útiles y bellas. Más adelante describiremos con mayores detalles la importancia de este edificio y explicaremos la razón de su nombre.

Y queda la última parte de esta historia, vale decir, de esta roca. Por el sentido común o lógica del hombre sencillo, deducimos que si aquellas pléyades de arquitectos, alarifes, canteros, que aceptaron como medio de trabajo artístico a todo el peñón monstruoso, sin desmedrarle en nada, trabajándolo en todas sus dimensiones y embelleciéndolo por todas sus deformidades, con mayor razón podemos concluir que emplearon el mismo criterio con la cabeza de la roca, con este *macrocefalolito* para aceptarlo lealmente, como se hizo con las otras partes componentes del peñón. Y al enorme crestón o cantonera del roquedal le rindieron su debida reverencia, inscribiéndolo entre lo mejor de sus edificaciones, al centro de este vestíbulo, de planta mixta, en esta zona donde estaban los edificios de más rango y calidad. El cuadrángulo guarda proporciones con aquella cabeza que ocupa el centro del piso, lo mismo que el muro curvilíneo parece que se enroscara sobre su eje como en una reverencia al crestón, al que le intercepta para que no sea fácilmente visto, como si fuera una cortina o como para estrecharle en el cuenco de un abrazo.

Situado en este bello patio, parece un "talismán", un "picchu" pequeñito, un diamante de todo el barrio, en una palabra, un símbolo del gremio de los constructores, más aún, de toda la ciudad y de la cumbre misma. Venía a ser el joyel que completaba el extremo superior del eje de la piedra-clave, en cuyo torno giraba y a la que, en cierto modo, se conformaba la estructura de toda la ciudad. Talismán de los *Chécoc* y de los *lúcric,* en parecida manera como ciertas "conopas", como la de

la mazorca del maíz, esculpida en metal o en mármol andino, colocadas al borde de las sementeras para lograr una cosecha abundante; como el *Quintu* u hoja de coca, dos o tres veces germinadas, en el mismo tallo, considerado como un signo de una suerte extraordinaria y guardado en Coricancha; como la conopa de la vicuña, hecha de oro o de piedra, para conjurar en favor de la multiplicación de los ganados y colocada en los nichos de las viviendas particulares. Esta cresta de la roca era asimismo un conjuro artístico, casi un *souvenir* para que no se extinguiera la cantera y fuera siempre, como esta soberbia y ejemplar roca, un medio de trabajo y de creación artística. Semejante simbolismo, dicho sea de paso, emplearon a su vez los catequistas españoles, no obstante de llamarse "perseguidores de idolatrías" pero interesados en la producción artesanal, fomentando, por ejemplo, la devoción de los joyeros, a San Eloy, la de los carpinteros, a San José; la de los labriegos a San Isidro, etc. Con la sola diferencia de que los símbolos católicos eran de contenido metafísico y escolástico, encarnados en figuras humanas, mientras que los aborígenes empleaban objetos raros tomados de la misma naturaleza, de contenido animista, a veces, pero de un animismo más psicológico que metafísico, de todos modos, compatible con la concepción materialista de la historia, que consistía en reemplazar las causas objetivas —en este caso desconocidas— por causas subjetivas, es decir, por la voluntad, puesto que la técnica del trabajo aún no podía dominar debidamente a la naturaleza.

Para dar una interpretación más acertada sobre lo que significa la presencia de esta calva, habría que despojarse del criterio religioso que prevalece no sólo en los estudios históricos, desde la época de los Cronistas coloniales, sino aun en sus ramas auxiliares, como la arqueología y la etnografía modernas, criterio con el que se ve todo edificio incaico, de ciertas características, más subjetivas que objetivas, como "templos" y aquellas huellas materiales que suelen sugerir hechos humanos, como sus rastros, como "sagrados". Ya es tiempo de recurrir a métodos de investigación de más rango científico para encontrar las raíces objetivas de este al parecer enigma, sin caer en la ligereza de pensar que la piedra en cuestión es "sagrada" y, por tanto, el edificio que le rodea bien puede llamarse "el Templo Semicircular".

El arte de los quechuas se vincula estrechamente con el proceso de la producción, por tanto esta cabeza, tomada como

"talismán", es el símbolo de la fecundidad de los roquedales, a fin de que nunca se agoten las canteras que permitan a los constructores un trabajo constante y a las ciudades constituirse con grandiosidad y belleza.

Pero aún cabe distinguir algunos otros matices de sentimientos vinculados con este crestón. Si es un diamante o joya de la ciudad, cabe esperar que ésta sea cada vez más perfeccionada en su construcción, en su organización, en su arreglo urbano. Es como el talismán para una superación material y estética.

Bajo otro aspecto, viene a desempeñar el papel de una pira, según deducciones del mismo explorador Bingham para quien esta piel lúcida y tersa de la cabeza de roca, así, como cierta parte de su superficie escamosa, se deben a la acción frecuente del fuego. No dice Mr. Bingham, para qué se encendía aquí una pira. Pero es fácil deducir, leyendo a los Cronistas, que en ciertas épocas del año, especialmente en los Raimi o fiestas solares, en los solsticios de invierno y de estío, se quemaban ropas tejidas por las "Selectas" del Sol, ropas primorosas, muy lindas y esmeradas, como un conjuro mágico para que el Sol halagado por el regalo femenino se esmerara a su vez en darles cosechas abundantes, felicidad inagotable.

Finalmente, parece que servía de especie de locutorio para que las "Jefes de Equipo" o Mamacunas de más rango, atendieran a ciertas subalternas que tenían a su cargo, escuchándolas en sus reclamos o alegaciones. Pues en el extremo S. de la cabeza se notan talladuras de dos asientos o dos peldaños anchos, no muy elevados del nivel del suelo, como para que se asentaran allí mujeres jerarquizadas, dignas de tales asientos. Protegida de audiencia por el biombo del muro curvilíneo. Las interlocutoras quizás se colocaban de pie al fondo de dicho biombo.

Estas deducciones nos permiten "traducir" el documento pétreo aludido, como si fuera un libro de una sola página, la única, por lástima.

Así queda señalada la forma cómo trataron los *Chécoc* y los *Pircac* la espléndida cantera, con entusiasmo, sin miedo a lo desconocido y con la natural alegría de la vida. Pues esos labradores y talladores de piedras, estos constructores de edificios, aceptando la colaboración de la naturaleza, mantenían aún sus vínculos con las tradiciones y el espíritu del pueblo sin clases,

mientras que los Incas, sacerdotes, gobernantes en general iban acentuando la división de la sociedad de clases, en este caso, acentuaban el culto religioso, el culto al Sol, paralelamente al despojo de las tierras en su provecho, y a la explotación del trabajo humano en su mismo beneficio. Sin perder todavía, desde luego, su nexo con la concepción materialista del mundo, en lo esencial.

Pasemos ahora a caracterizar los más importantes monumentos arquitectónicos que realzan este ángulo urbano. Forzoso es volver al "Templo Semicircular", llamado así por Bingham es decir, al vestíbulo, patio o atrio, de planta mixta, que se alza, como ya se ha visto, sobre el soporte gallardo de la famosa roca.

En realidad, este patio es sólo la parte integrante del edificio al cual está adosado, edificio que algunos turistas, que suelen publicar las notas de sus viajes, le denominan "Palacio de la Ñusta", que no es sino una construcción de dos pisos, con un solo aposento en cada planta. Tanto el atrio mencionado como esta casa de vivienda formaban una unidad indivisible, pues estaban adosados en la intersección N. S. y ligados por unas elegantes escalinatas, de ocho peldaños espléndidamente tallados. Esta escalinata, que nace en la planta baja, servía para conducir hacia los "altos", es decir, hacia el vestíbulo y hacia la habitación correspondiente de la casa de dos pisos. La escalinata desemboca en un rellano formado a su vez por el suelo del vestíbulo, por la cortina del muro curvilíneo —que en este sitio intercepta la vista para no ver el fondo del patio— y por la esquina del lienzo formero de la casa de dos pisos, adosada. Avanzando hacia la izquierda del rellano se encuentra la puerta de acceso a la habitación correspondiente, puerta que mira en toda su plenitud al fondo del vestíbulo. Lo que quiere decir, que sólo los habitantes de esta habitación transponían la puerta directamente al atrio. Los que ascendían por las escalinatas ya dichas, en llegando al descansillo, eran interceptados previamente por el biombo del muro curvilíneo, como queda dicho.

Ambos edificios mantenían una unidad arquitectónica y funcional. Bajo el primer aspecto, el vestíbulo o atrio no habría tenido significación ni prestado utilidad sin la casa a él adosada. Venía a ser el patio, el elemento indispensable de la casa incaica, sea en el primer piso o sea en la planta superior, como

en este caso. Bajo el segundo aspecto, las hornacinas, los clavos, las ventanas-bocinas, el muro matado en redondo, que son los elementos de realce del atrio, no habrían logrado su razón de ser sin el concurso de la función social desempeñada por los habitantes —como fines de las indicadas construcciones—, por intermedio de aquellos elementos objetivos.

Este conjunto arquitectónico singular, con su sótano para las momias de los antepasados, con su atrio que servía para múltiples funciones y, luego, con sus dos viviendas, cuyos amplios interiores tenían capacidad para inscribir hasta ocho hornacinas, no puede tener otro nombre que el de *Sumturhuasi,* como así se llamaba su modelo, el edificio del Cusco, del mismo nombre. No es un nombre inventado a capricho o a falta de otros más adecuados, sino basado en documentos históricos irrefutables. Examinemos algunas fuentes históricas al respecto.

Según el *Lexicón* de Fr. Domingo de Santo Tomás, las palabras quechuas *sumtuni, sumtusca* quieren decir "cosa allegada o junta", o sea, adosada.[26] Sería la raiz de aquel nombre.

En la ciudad del Cusco se llamaba con el mismo nombre de *Sumturhuasi* a un edificio de excelencia, ubicado en el ángulo S. E. de la plaza mayor, en el mismo sitio donde hoy se alza la iglesia "El Triunfo". Nada menos que el Inca Manco II señaló esta construcción como parte del alojamiento de los españoles, especialmente de los Pizarro, cuando los conquistadores penetraron por primera vez al Cusco, en noviembre de 1533. Pero apenas dos años después, ofendido por el trato tiránico y desleal de los Pizarro, Manco Inca se rebeló y puso sitio al Cusco y por consiguiente a este edificio.

Ya sabemos que todos los Cronistas, creyentes y teólogos, con Garcilaso a la cabeza, atribuyeron la salvación de los españoles del grave percance al "milagro" de la intervención de la Virgen María, que bajó del cielo, seguida del espadachín Santiago (para los indios, símbolo que personifica al Rayo y al Trueno). Mientras éste arremetía con su espada a los hacheros indios que provocaban el incendio de las techumbres (la única parte inflamable de la construcción incaica, de paja y de totora), la Virgen extinguía "caminando por encima de los techos el incendio ya iniciado" "esparciendo de su glorioso manto co-

---

[26] P. M. Fr. Domingo de Santo Tomás, *Lexicón o Vocabulario de la Lengua General del Perú,* Ed. Facsm., por Raúl Porras Barrenechea, Lima, 1951, p. 354.

pioso rocío con que apagó la voracidad del fuego... mostrándose luego flamante sol", etc[27] (Acaso el "copioso rocío" vino a ser una de aquellas lluvias torrenciales que suelen caer en el Cusco y el "flamante Sol", el súbito cambio de los cielos serranos). Después de este episodio, ya sabemos que no sólo se salvaron los españoles, sino que pereció definitivamente el "Imperio Incaico".

Más tarde, en memoria de este "milagro" los canónigos de la antigua catedral, que iba construyéndose sobre los restos de Sunturhuasi, para llamarse luego "Iglesia del Triunfo", hicieron pintar un lienzo al óleo reproduciendo aquella escena, lienzo que a la postre vino a ocupar el retablo de la izquierda, del altar de la "Antigua", frente a la puerta del Perdón, de la actual iglesia Catedral del Cusco, más o menos hasta fines del siglo XIX, época en la que el famoso lienzo fue desprendido de su espléndida marquetería y sustituido con una copia de un cuadro del pintor francés Eugenio Delacroix, sobre el tema relativo a la profesión de Santa Clara. El recuerdo sobre el "Milagro" y el documento sobre la guerra de resistencia del pueblo indígena contra la conquista española, que era aquella pintura cusqueña, fue a parar al depósito de objetos inservibles, por usados, de la Catedral y de allí, quién sabe por qué medios, apareció en Tucumán, Argentina, y fue a parar a manos de un coleccionista de pinturas antiguas, el señor Juan B. Ambrosetti. Hacemos esta larga y forzosa referencia para concluir que sobre dicho lienzo aquel señor Ambrosetti publicó un folleto —"Homenaje al XVII Congreso Internacional de los Americanistas"—, bajo el patrocinio de la Facultad de Letras de la Universidad de Buenos Aires, acompañado de ilustraciones fotográficas, con detalles del lienzo. Pues bien, en la foto de la página 6 de dicho folleto, se reproduce la traza arquitectónica de *Sumturhuasi,* del Cusco, escenario de los acontecimientos antes relatados y su planta, así mixta, es idéntica o muy semejante a la de este vestíbulo de *Machu-Picchu.* Bien podría considerarse este edificio, donde se alojaron los españoles, como el modelo que fue para la construcción de este otro, no menos excelente, de la ciudad fabril, toda vez que el Cusco ha sido el espejo de urbanismos en todo el mundo quechua.

---

27 JUAN B. AMBROSETTI, *Un documento gráfico de etnografía peruana de la época colonial,* Buenos Aires, Imp. y Casa Ed. "Juan A. Alsina", 1910, 27 pp.

Sumturhuasi, nombre extraído de la lingüística, acorde con la tradición política, religiosa, artística, igual al modelo arquitectónico, en nexo con la toponimia, es el que por razón histórica debe sustituir a las denominaciones "provisionales", como "Templo Semicircular", "Palacio de la Ñusta".

Para mayor abundamiento, Huaman Poma, en su famosa obra *Nueva Crónica,* dice que la palabra *Sum*turhuasi significa, en otra de sus acepciones, "casa redonda" (pág. 330, *ob.* cit). Garcilaso y otros Cronistas así como el arqueólogo moderno peruanista Markham, llaman *Sum*turhuasi al edificio o casa donde se mantenía el *Suntur-paucar* del Inca, su insignia de mando y de gobierno. Esta casa de *Machu-Picchu* es "redonda", como en la acepción dada por Huaman Poma; son dos edificios adosados, como en las etimologías lingüísticas de Fr. Domingo de Santo Tomás; aquí se mantenía la insignia incaica, de mando de toda la ciudad, en cierto modo, desde aquí se ejercía gobierno para toda la población. Su nombre no puede ser otro que el usado tradicionalmente.

Aún tenemos qué decir sobre otros aspectos de la vida de Sunturhuasi. Era el centro de múltiples actividades para el buen gobierno de la ciudad, tanto desde el punto de vista del trabajo femenino, que era su principal finalidad, como en lo que atañía al orden de la vida municipal, al turno o desempeño de las distintas especialidades, a la solución de conflictos sociales o de orden "domésticos", entre los gremios de las "Selectas" o en el trabajo agrícola de los "yanaconas".

Pero más que todo, el lustre de este edificio consistía en la función que desempeñaba la magna ventana que se abre al fondo de *Sumturhuasi,* en la pared N. del atrio. En la actualidad, aunque un tanto arruinado, es un vano de luz espléndido, de perfiles singulares y únicos en toda la arquitectura de *Machu-Picchu,* bajo la forma del conocido e invariable trapecio andino. Sus dimensiones, un tanto mayores a una ventana corriente pero no de proporciones capaces de constituir toda una puerta de acceso, por más de que está a poca altura del piso de la parte interior del edificio.

Vale la pena de hacer un análisis cuidadoso de esta original ventana que hasta este momento, los que la miran y la describen turísticamente, la conocen sólo por el feo motete de "Puerta de las Culebras".

Este vano carece propiamente de umbral o base mayor del trapecio, lo que constituye su mayor rareza. En vez de umbral

se abre una brecha que parte, al soslayo, diagonalmente, desde cada vértice de dicha base mayor, formando pequeños escalones, que mejor se llamarían dentellas, que no desempeñan ningún papel como medio de acceso a la ventana (si fuera una puerta de entrada) ni sirven para el descanso o para sentarse cómodamente. Esas dentellas talladas en todo el grosor de la muralla, convergen hacia un canal, tallado a cincel, de tres caras solamente, canal abierto en el mismo monolito que está en la base del macizo sobre el que se sostiene el vano analizado. Las dentellas laterales mencionadas se conjugan pues con el canal y a continuación de su tercera hilada inferior sobresalen ostensiblemente dos dientes afrontados, uno en cada lado. Es debajo de esos dientes que se abre el canal.

Si quisiéramos trazar un dibujo explicativo mediante una figura que comprendiese el perfil de las dentellas de cada lado y comprendiésemos en el trazo, además, el del canal, la figura esbozada saldría acaso parecida a la silueta de una flor, con el cáliz ancho (el canal) y la corola expandida (las dentellas) o también semejaría un pinjante u ornamento usado en las fachadas de los templos de estilo churrigueresco español, con su "diamante" (el canal), colgado de las cuentas de su collera (las dentellas) o, finalmente, aguzando la fantasía y el afán de las comparaciones en homenaje de entusiasmo por esta ventana maravillosa, el perfil del famoso umbral, sumado al de la ventana en su totalidad, podría asemejarse a la silueta de un espejo de mano (la ventana), que descansa sobre su mango. (todo el falso umbral) y aun todavía a un corte geométrico parecido al del estípite, empleado en los frontones y retablos de aquel estilo español, como su mejor característica. Los canteros quechuas que entallaron esta original ventana crearon aquí unas formas geométricas reveladoras de ingenio, siglos antes de que vinieran al Perú los secuaces de Churriguera con pretensiones de ser los únicos malabaristas de la geometría artística.

Incrementa la dificultad para la solución de esta enigmática ventana el hecho de que en cada lado de las piedras cortadas como dentellas y sólo en los tramos altos, cercanos a la base del vano, se ven unos orificios o, mejor dicho, unos tubos, horadados por dentro de las piedras, en direcciones sinuosas y sin abertura de salida algunos de ellos. La solución de este otro "enigma" debe de estar vinculada estrechamente, como no puede ser de otro modo, con la del umbral.

¿Qué función ha desempeñado este vano, abierto al fondo del vestíbulo de *Sumturhuasi,* haciendo frente desde aquí a toda la ciudad y que en ningún caso puede ser considerado como un simple vano decorativo? ¿Qué representa este falso umbral que, no obstante, tiene unos perfiles raros, dentro de la técnica de la arquitectura universal, pues ostenta dos series de escalinatas de soslayo, que más parecen dentellas, pues no son de acceso a la puerta ni sirven de asiento?

Para responder a estas preguntas no habría otra fuente de información a recurrir que las obras de Mr. Bingham, especialmente la publicada en 1930 (*Machu-Picchu. A citadel of the Incas,* que nos viene sirviendo de información principal); obra que es considerada como la de mayor importancia, porque su autor dispuso de más tiempo (por lo menos 15 años) para depurar y concretar mejor sus investigaciones y para estudiar con más tranquilidad los restos materiales extraídos y llevados a Norteamérica con este objeto. Ningún otro explorador, arqueólogo, ni estudioso extranjero o nacional tuvo las mismas facilidades que Bingham de contar con medios científicos para el estudio de esta interesante y bella ciudad incaica, que por fortuna se mantuvo incólume durante los siglos que duró el gobierno colonial y de ese modo se puso fuera del alcance de los que pudieron haberla destruido, como ocurrió con la ciudad del Cusco y con tantos otros monumentos precolombinos. Por lo mismo, Machu-Picchu, en 1911, más que todo, no obstante los saqueos anteriores que sufrió de sus joyas, tuvo el privilegio de conservar frescas, casi íntegras las huellas de quienes fueron los actores de la vida incaica entre estos contornos, reveladores de una ciudad activa, puesto que al abandonarla lo hicieron súbitamente, exigidos por las trágicas condiciones de la Conquista.

En consecuencia, tuvimos que recurrir, sin vacilar, al más documentado de los conocedores de *Machu-Picchu,* si no al único. Pero la respuesta sobre la cuestión consultada fue tan inmediata y rotunda, que no ofrecía ningún otro rumbo:

Admito que esta ventana curiosa ofrece un problema extraordinariamente difícil de solucionarlo. (Ob. cit., pág. 89)

Mr. Bingham llega a esta conclusión desalentadora después de haberse formulado él mismo tres "cavilaciones", con sus soluciones sucesivas, para esclarecer esta para él —confusa arquitectura del falso umbral; aunque lo que más le obsesiona-

ba no era precisamente el umbral sino eran los "tubos" horadados por dentro de las mismas piedras, en las dos primeras hileras de los cortes dentados, a que nos hemos referido líneas antes. De la solución de esos "tubos" dependía para Mr. Bingham el resto del desconcertante vano.

Por la primera "cavilación", llamaremos así, proponía que la ventana podía ser denominada "puerta de las culebras", donde el sacerdote habitante del "Templo Semicircular", según él, "guardaba algunas culebras amaestradas (algo como un faquir quechua) para predecir el curso de los futuros acontecimientos por la manera cómo tales culebras salían y entraban de un agujero a otro". Pero al punto desecha esta idea que él mismo se formuló: "la teoría de las culebras es insostenible —dice y pasa a la segunda "cavilación"—, más bien podría sugerirse la posibilidad de que los espíritus ancestrales de los dioses, que eran adorados en este templo, hablaban a través de estos agujeros (falseando la voz, desde luego, como un ventrílocuo pensamos nosotros, aunque en este caso sería difícil comprender por qué estas cavidades (los tubos), se interrumpían, al final, con sus propios conductos". Y plantea la tercera, la de la chicha, "el brebaje más gustado por los nativos pudo haber sido ofrecido a los espíritus echándoles (regurgitándoles, con más acierto) a través de estas aberturas, desde dentro del interior de la pared, donde el dios del templo se presumía que vivía". La tercera solución fue también rechazada al último y las tres negativas se sintetizaron en aquella ya trascrita líneas arriba. Desde luego, no cabía llegar a ninguna solución valedera desde el momento en que las proposiciones planteadas eran de carácter mágico, metafísico, teológico, al mismo tiempo, acordes con parecidas "cavilaciones" de los Cronistas, todos escolásticos y meros intérpretes —deformadores— de lo que les contaban "amautas", "Quipucamáyoc", "curacas", etc. Además, para Mr. Bingham la solución clave pensó que era la de los "tubos" y subsidiaria la del umbral —cuando, al contrario la solución de "las culebras", del "ventrílocuo", del "regurgitador" dependía del objeto para el que se construyó este exótico umbral, que respondía a una necesidad superior a los fines "sacerdotales".

Por fin, por nuestros propios medios, parece que hemos tenido la suerte de llegar a un resultado positivo, lejos de todo prejuicio metafísico. Nos ha conducido a esa buena solución la "lectura" constante y apasionada de estos documentos de piedra, que no contienen palabras pero sí formas que respon-

dieron a ideas lógicas, a pensamientos; documentos que son como fragmentos desparramados y hasta deshechos de un "libro", que, unos, sólo contienen una frase inconclusa, otros unas líneas desconexas pero que pueden ser restablecidas en su pensamiento exacto. Una investigación metódica, desprovista de prejuicios, es sencilla y cordial como una amiga encantada, que guarda un secreto: al fin nos lo descubre, si sabemos pedirlo.

El falso umbral fue labrado en la forma que indican sus huellas, fueron labradas las dentellas y perforado también el canal de fondo, a donde convergen los elementos mencionados para que sobre esa matriz viniera a ensamblarse otra estructura igual, hecha de láminas de oro, en tal forma que ambos elementos, las piedras talladas y las planchas de oro forjadas, quedaran embebidas o haciendo uso del sinónimo quechua: *sumtusca.* Lo que quiere decir que, en este caso, el orfebre fue un colaborador del arquitecto. Esta primera armazón de oro venía a ser como un forro o enlucido áureo que recibía el falso umbral de piedra, para hacerse más espléndido y refulgente y más dúctil.

Sobre esta primera capa de oro se embutía asimismo otra estructura de oro forjado en volúmenes de varios tramos y de las mismas caras del ahora radioso umbral, nueva estructura que constaba de una peana o basamento —a todo lo ancho del canal de piedra—, que sostenía un cuello acanalado y en sentido inverso a los dientes pétreos ya dichos, a fin de que tales dientes "mordieran" y dieran a la armazón más firmeza. Todo ese basamento se adaptaba a la matriz mediante una presión de afuera hacia dentro, hasta que esta segunda estructura de oro quedase igualmente embutida en sus matrices. En este caso, el cuello del basamento y los dientes poderosos afirmaban mejor la solidez de toda la estructura, repetimos. Sobre el basamento expresado se erguía aún un pedestal de oro que contenía la caña de un tablero o retablo del mismo metal, erguido a toda la luz del no menos ahora famoso vano, cuyos bordes, asimismo, debieron estar forrados con oro. Situada la ventana en el muro N. de "Sumturhuasi", como queda dicho, el retablo resplandecía desde la salida del Sol hasta la puesta por toda la ciudad de *Machu-Picchu,* sin necesidad de ser trasladado del oriente al poniente, como ocurría en Coricancha.

¿Qué contenía este retablo? Sin duda era la misma insignia que se tenía en los "tabernáculos" —según Garcilaso— de

Coricancha, de *Sumturhuasi,* de Sacsahuaman y de cuanto otro edificio del Cusco o de sus provincias donde residiese el gobierno de los Incas. Algunos, como Markham le llaman *Sumtur-Páucar,* símbolo de la autoridad, hasta cierto punto "divina" de los "Hijos del Sol". Otros, como Santa Cruz Pachacútic —de indiscutible autoridad en este aspecto— establecen que se llamaba "Punchau", el Día, o *Illa-Ticsi-Huiracocha,* tablero donde estaban representadas, en relieve, las figuras del Sol, la Luna, las Estrellas, las Estaciones, las Constalaciones, la Tierra, el Agua, los Andes, los Hombres, los Frutos, y finalmente la producción.[28] O sea era la reproducción del "Altar mayor de Coricancha" donde estaba la explicación de la concepción cosmogónia del mundo quechua, para que la vieran objetiva y permanentemente todos los hombres, el pueblo cuyas ideas fundamentales estaban reproducidas allí. Es posible que aquellas figuras del tablero descrito tenían vinculación formal o artística con esas "tuberías", que tanta confusión producen en el criterio de los arqueólogos como el señor Bingham, pues esa cara de los labrados pétreos también estaba cubierta por la primera estructura, de oro, ya dicha, de tal manera que los "huecos" estaban a su vez engastados en oro y seguramente servían para sostener piedras preciosas que completasen el simbolismo del contenido ideológico del retablo, y quizás también, algunos de esos huecos, para afijar mejor las alas del tablero o para incrustar pedrerías finas, como en Coricancha.

Aquel vano que servía de marco aéreo o calado a tan radiosa y artística aureola, como acaba de verse, podría parecer un "altar-mayor" o un "Tabernáculo", al estilo del arte católico, para un observador inspirado en Garcilaso, Cieza, Acosta, Montesinos y cuanto Cronista teólogo impulsa los estudios históricos, incluso en los modernos arqueólogos e historiadores, como Prescott, Squier, Markham, Bingham, Tello, para quienes la "religión encauza la historia" (Fustel de Coulanges), que esa escolástica deformadora de la cultura incaica era el contenido de la mentalidad hispano-colonial. Pero no. Más que un signo estrictamente religioso, el *Sumtur-Paucas* o *Punchau,* retablo que se contoneaba movido por el viento bajo su trapecio protector, era una insignia de autoridad y de mando, un escudo de la dominación social de una clase (la incaica) sobre el co-

[28] V. nuestro estudio relativo a este tema en el Núm. 4 de *Cuadernos Americanos,* julio-agosto de 1959, p. 152 y siguientes.

mún del pueblo, una divisa asimismo del gobierno municipal, el estandarte de la administración del trabajo que se realizaba en todos estos ámbitos. Sin que esto sea incompatible con lo religioso. Propiamente no eran "sacerdotes" ni "sacerdotisas" los que hacían uso de estas prerrogativas sino personas de experiencia, vinculadas por la práctica a los fines sociales que dieron lugar al establecimiento de esta ciudad. Bien está que en el poder político prevalezcan algunas antiguas formas de la constitución de la familia, sindiásmica o matriarcal, lo mismo que en el poder religioso de la clase dominante, con su natural tendencia al idealismo, superviva aún la concepción materialista del cosmos, que le da savia al humanismo incaico. Lo cierto es que bajo este símbolo se imponía el régimen progresista de los Incas, a pesar de la cada día mayor explotación del hombre por el hombre, que eso sí arrastraba la superación del pasado envejecido. Esta fantástica ventana fulguraba hacia todos los extremos de la ciudad y hasta por ciertos parajes del valle, vale decir, del abismo que estaba debajo, muy debajo. Quizás sus reverberaciones en ciertos momentos del día radiante que se reproducían en el espejo de las aguas del *Huillcamayu.* Cuando *Machu-Picchu* fue abandonado súbitamente, por cierto que estas maravillas de *Sumturhuasi* habrían sido llevadas consigo por los habitantes. No sería extraño que aquel *Punchau* que capturó Martín García de Loyola, el lugarteniente de Hurtado de Arbieto, al mismo tiempo que al infortunado joven inca Túpac Amaru I, pudiese haber sido el mismo retablo de *Sumturhuasi.*

Nos queda aún por esclarecer el significado del resto de lo que para nosotros significa el "documento" artístico, arquitectónico, de esta mansión esclarecida. Las otras piezas que complementan los paramentos de este ángulo urbano, como las otras ventanas, los huecos perforados como alacenas, los clavos de piedra; para deducir con más objetividad el proceso de la vida cotidiana realizada entre estas estancias y el grado a que llegó el arte al servicio de vitales necesidades humanas y no simplemente fantasmagóricas.

Las otras ventanas que le hacen juego al vano deslumbrante de oro, la una, orientada hacia el S. y, la otra, hacia el E., venían a ser a su vez elementos que desempeñaban determinados fines útiles y en ningún caso podían ser tomadas como simples elementos decorativos o destinados sólo para la luz y la ventilación —como todas las ventanas—, mucho menos se



Dos detalles del "muro más bello de América", según las palabras de Mr. Bingham. Vistas de los muros exteriores de "Sumtur-huasi".





El espigón del Sol o propiamente "Intihuatana".

prestaban para ceremonias vinculadas con prácticas sacerdotales, mágicas o de hechicería, como pudiera creerse. Ventanas caladas entre el mismo aparejo del muro curvilíneo, con no menos finos perfiles, de acusada forma de trapecio; ambas estaban dotadas, en su cara exterior, de cuatro clavos pequeños o clavijeros —que en nada se parecen a las protuberancias mamáceas de algunos muros incaicos del Cusco—, dos en el mismo monolito que forma el umbral, cerca al vértice de la base mayor del trapecio, y los otros dos en el del dintel, base menor del trapecio.

Estas pequeñas ventanas servían principalmente para la comunicación a distancia, haciendo el papel de bocinas o de altavoces, pues desde aquí, según los casos, se daban órdenes o se les llamaba a los habitantes de la zona más poblada o de cualquier otro extremo de la ciudad —esto, por la ventana abierta hacia el E.— o a los que vivían en la parte de las andenerías y campos de labranza (hacia el S.), la zona agrícola cuyos habitantes eran principalmente hombres destinados al laboreo de la "chacra" para proveer de cereales a la ciudad. Incluso, la comunicación "a larga distancia" comprendía el mismo valle, que está a los pies de la montaña.

Para el mejor éxito de esa labor cotidiana, se colocaba ya en una o ya en otra de tales ventanas, una especie de bocina metálica, seguramente de oro y plata, para la mejor vibración de la palabra a gritos; esas bocinas podían ser sujetadas entre esos cuatro clavos pequeños, tallados así para ese objeto. Además en esos clavijeros se colgaban señales consistentes en cintas de color para llamar la atención, a lo lejos, de cada zona a donde debía de dirigirse la voz potente del emisor de las órdenes. Esa forma de "bando" se usaba también en el Cusco incaico y aún hasta en las épocas colonial y republicana, en todos los pueblos de tradición aborigen.

Será oportuno aclarar lo que acabamos de decir que por la ventana del S. se impartían órdenes o se llamaba a los trabajadores agrícolas, siendo como era *Machu-Picchu* un encierro de mujeres trabajadoras conocidas por *Acllas*. Y la ley incaica, según los Cronistas, prohibía el ingreso común a Acllahuasi. Claramente, la serie de edificios, cuyos restos se ven hasta ahora, al pie de las andenerías agrícolas y al Costado S. de la ciudad, eran las viviendas destinadas para los labriegos varones al servicio de Machu-Picchu, cuidando eso sí de dotar

de las debidas seguridades para el cumplimiento de la prohibición antes referida; para ello existía —existe hasta ahora— una muralla a todo lo largo de las zonas urbanas y rural, de 6 metros de altura así como casetas de vigilancia para el cumplimiento de la norma social. Eso sí que hacia el Norte del amurallamiento, a la altura de *Sumturhuasi,* había y hay ahora mismo unas "escaleras de emergencia", consistentes en peldaños de piedras empotradas sobre el mismo muro, de abajo hacia arriba, hasta llegar a una puerta alta que es por donde también se ingresaba a la ciudad, mejor dicho, se ingresaba a la altura de la casa de gobierno. Por allí escalaban los hombres llamados al servicio diurno e interno de la ciudad, que sólo podían desempeñar hombres.

Terminaremos señalando que las hornacinas y los clavos de piedra que rodean a todo el vestíbulo de *Sumturhuasi* tampoco pueden ser tomados como simples elementos ornamentales. Esas hornacinas, perforadas en el mismo muro, servían no para depósito de "momias" de difuntos, como a veces se ha creído, que las momias tenían sus sepulcros respectivos, sino hacían el papel de "vitrinas" para exhibir obras de arte, ya de oro, que representaban seres humanos, hombres, mujeres, quizás imágenes esculturales de los difuntos (como en la actualidad, las fotos familiares), de expresión realista, esculturas desnudas de todo traje y dotadas de su propio sexo; ya esculturas en miniatura, hechas en piedras preciosas, "Conopas", que representaban a los animales más útiles al hombre, como los auquénidos, a las flores y las plantas del habitat ecológico. También allí se podían guardar las vajillas domésticas, los objetos de cerámica, vasos, depósitos para líquidos, etc. De manera que estas perforaciones hechas con adecuadas proporciones geométricas no tenían precisamente un sentido religioso.

Los clavos de piedra, de formas prismáticas y bastante sobresalientes, como "brazos", más que como simples "clavos", se intercalan con los nichos y se suceden alrededor del vestíbulo, incluyendo el muro curvilíneo, si no servían para afijar la cubierta, ya que parece que carecía de techo este recinto, eran muy útiles para colgar los vestidos acabados de tejer, de confeccionar, así como para colgar la lana recién lavada o teñida, para secarla al sol en esa forma.

No obstante, todavía debemos referirnos a otros edificios complementarios que dan realce a este espléndido ángulo del

barrio levantado con esmero y que sirven para acentuar y aclarar su carácter civil y hasta político.

Volvamos cerca al muro N. de *Sumturhuasi,* donde está la ventana radiosa y áurea, ya descrita. Al costado de dichas ventanas, hacia el O. se encuentra otro edificio importante, exento, al parecer complementario de *Sumturhuasi.* Es el local de audiencia y cabildo, al que le falta todo el muro delantero y, porque le falta, es abierto por ese lado, como eran, según Huaman Poma, así todos los locales de aquella índole y por ello eran llamados "Carpahuasi", unas veces y por ciertas características, y *Cuyusmancuhuasi,* otras, de condiciones más singulares.[29] Por tanto, era un local de acceso libre para quien fuera en busca de cabildeos. Es una estancia relativamente pequeña, de más o menos 5 metros de largo, por 3 de ancho y 4.50 de altura. De consiguiente, la cubierta del aposento es de una sola vertiente, cuyo techo, se deduce, servía para proteger a sus ocasionales ocupantes de las molestias de la lluvia o de la insolación. La pared del fondo ostenta cuatro nichos perforados en el macizo, de estilo poligonal, al parecer hecho de "remiendos" —tanto los nichos como el macizo—, es decir de sillares de diversos tamaños, pero ensamblados con armonía. No es de ese cuidadoso estilo "cúbico" de *Sumturhuasi.* Además, por encima de los nichos, alternativamente, sobresalen del muro unos clavos que debieron tener como destino principal el de sostener la cubierta, sin perjuicio de poder servir de percheros para colgar ropa o lana recién teñida, nada menos que está muy cerca a las tazas de agua. En los frontones laterales, como en todo otro edificio con cubierta, se abren ventanas, a cada lado, de luz y de ventilación. Adosada a toda la longitud del muro de fondo, desde la raíz del suelo, se alza una especie de "sofá" de piedra monolítica, de poca altura pero de suficiente ancho como para que encima se posaran, sobre mullidos tapices, con las piernas dobladas al estilo "oriental" (también estilo de la mujer andina) las Mamacunas o Matronas que ejercían autoridad para solucionar los diversos conflictos que pudieran haberse presentado, puesto que se vivía en común y bajo el imperio del trabajo. Frente a este sofá se alzaba, a la misma altura, otro más ancho, sin espaldar alguno, para que allí se sentasen en la misma forma que las anteriores las personas que acudían a pedir audiencia, de espaldas a la "calle".

---

[29] *Ob. cit.* Foja 330. Ed. Facsimilar, París, 1936.

Nos falta aún que mencionar que muy cerca a *Sumturhuasi*, casi junto al edificio de "2 pisos" (*Marcahuasi*, le llamaría Huaman Poma, como se llamaba así en la época de los Incas todo edificio con "sobrado", en este caso, con "altos"), se encuentran dos viviendas geminadas y al mismo tiempo —la que queda al N.— adosada al complejo "Marcahuasi-Sumturhuasi" y en la misma plataforma y al mismo nivel que la primera planta de dicha casa de "2 pisos", adosada por medio de una puerta elegante y vistosa, perforada como si fueran dos puertas. Dicha portada exhibe todavía la argolla y los quicios que servían para sostener la batiente, con la cual, cerrada la puerta, todo acceso quedaba clausurado y prohibido. Aquellas dos viviendas geminadas, como queda dicho, y formando el ala S. del conjunto, tenían cubierta de dos aguas, sostenidas por frontones de forma triangular, en cuyos vértices se apoyaban las vigas y los "pares" que debieron sostener a su vez el techo de paja y totora. De cierta plasticidad almohadillada en su paramento exterior, de puertas magníficas, casi del mismo alto que los muros maestros y más anchas en relación con las del grupo anterior.

Hemos descrito la serie de construcciones de esta séptima plataforma que señalamos al principio, del barrio civil, político y religioso de *Machu-Picchu*, de una arquitectura sobresaliente y de un dominio geométrico que bien podría corresponder a un período de apogeo iniciado en el Cusco. Ascendiendo más arriba de esta plataforma se alzan sucesivamente las terrazas que a su vez sustentan a las viviendas y talleres, correspondientes al barrio, y que constituyeron como el telón de fondo de esta zona de primera importancia. La zona no precisamente de la "nobleza" sino de la clase gobernante. En ese conglomerado, se pueden distinguir los "dormitorios" de los talleres. Los primeros, aposentos relativamente pequeños, aunque todos dotados de tres ventanas y de puertas de acceso altas, varios de ellos exhibiendo todavía los "frontones" laterales que sostenían la cubierta y a su vez provistos de la ventana de respiración, en cada frontón. Todos ellos, además, dotados de nichos, en número proporcional a la habitación. Los segundos, se ve que son edificios mucho más amplios, de mayor capacidad de luz y aire, con varias puertas de acceso y mayor número de ventanas. Eran evidentemente obradores textiles, correspondientes a los habitantes de esta zona, de altos quilates arquitectónicos. La zona donde se mostraba cotidianamente el tablero del *Pun-*

chau, de la creación del mundo. No podían ser pues aquellos talleres dormitorios colectivos, porque entonces no habría valido la pena de construir pequeños aposentos, no más que para 4 ó 6 personas.

La arquitectura de estos edificios —que le hacen "coro" al *Sumturhuasi*—, es de aparejo corriente, "ordinario", mezcla de técnica rural, por las piedras bastas usadas en las terrazas, y de técnica urbana, por los sillajeros empleados en los alzados de los muros, tanto de los edificios de viviendas como de los de obradores. No obstante, esos aposentos son de puertas altas y anchas, de franco acceso, y dotadas por lo común de tres ventanas invariables que miran hacia el E. Cada grupo tenía su local de cocina colectiva. Además, algunas de las portadas de viviendas tenían en su traza reminiscencias megalíticas, porque estaban hechas con grandes bloques, los restos actuales lo demuestran. Pero esto no era sino una variante de la construcción "moderna" —de la época en que se constituyó este barrio.

Por último, al frente de la famosa ventana engastada en oro, se alzaba el llamado "Grupo del Rey" denominación provisional adoptada por Mr. Bingham. Pero ¿quién era el Rey? Sin lugar a dudas, lo era el Inca. Más apropiado sería entonces designarle con la función que desempeñó esta casa en aquella época: servir de vivienda a las "Acllas del Inca", pues es un bloque de aposentos colectivos, para numerosas personas; en realidad, dormitorios.

Conjunto armonioso e independiente de construcciones, cuya ubicación viene a caer al costado derecho de las grandes escalinatas públicas, como quien dice, de la calle real. Parece también un apéndice acoplado de *Sumturhuasi,* al que se liga por una especie de puentecillo, que hace esas veces el peldaño respectivo, ancho y fuerte, de la gran escalera o "avenida" principal.

Este era un conjunto de viviendas colectivas, como queda dicho, que gozaba de cierta independencia con respecto al resto de la ciudad. El acceso a los interiores, por lo mismo, no era fácil por carecer de medios adecuados para ello, pues los arquitectos lo hicieron así de acuerdo con las ideas económicas, sociales, políticas de la clase gobernante que mandó hacer estas construcciones. Apenas la puerta del frontispicio, que cae a la calle real y unas escalerillas que conectan las plataformas laterales le ponen en comunicación con el exterior. Su área es aproximadamente de 25 metros de largo por 12.50 de ancho.

Por encima y por debajo de la casa corren plataformas o terrazas, que le sirven de mayores aisladores.

El frontispicio caía a la calle real. Se ingresaba por una especie de pequeño zaguán que conducía a la puerta de entrada, en cuyo dintel se ostenta actualmente una piedra tallada como argolla, parecida a la misma pieza que se ve en algunas otras puertas, como en la gran portada de ingreso a la ciudad, en que la liga en dos alas a *Sumturhuasi* y en las viviendas que según Bingham dice que pertenecen al "Grupo del Mausoleo Real", signo anunciador, por otra parte, de que allí debía haber habido una batiente para el cierre completo del acceso, cuando menos en ciertas horas, o para indicar que ese acceso estaba restringido.

Franqueada la puerta, el interior estaba formado por amplios aposentos de una sola planta, encuadrados entre dos patios sucesivos, como en la ciudad del Cusco, en donde el patio es un elemento fundamental de la vivienda. En el primer patio había dos aposentos afrontados, cuyas puertas están "mirándose" como si fueran de una entidad colectiva de intereses comunes, no obstante su capacidad como para, más o menos, 30 personas, lo que querría decir que la habitación estaba íntimamente vinculada con la organización de la vida doméstica. Su mayor capacidad, visto está, se conjugaba con la comunidad de intereses de sus habitantes, si la habitación ha de ser tomada en estrecho vínculo con la evolución de la familia y de la sociedad.

El paramento, tanto exterior como interiormente, está formado, por sillares bien labrados, de cuidadosa ensambladura. Los sillares, canteados y pulidos por todas sus caras, no son de un solo tipo de pique; unos son paralelepípedos, otros en forma de "escuadras" (para colocarse en las esquinas), mezclados a veces con sillares "cúbicos" y ensamblados, en ocasiones, mediante remiendos. Todo ello daba mayor vistosidad y dispersión a lo monótono. Arquitectura viril, recia, austera, como fueron así las residencias incaicas del Cusco. Por lo cual este arte se destaca entre lo mejor de *Machu-Picchu.*

En el primer patio se alzan dos aposentos-dormitorios, de semejantes características arquitectónicas. Planta cuadrangular, alzados de un solo piso; en las paredes laterales de ambos, se ven todavía los frontones —dotados de sus respectivas ventanas de luz y de ventilación—, en cuyos vértices descansaban las vigas sostenedoras de la cubierta y de los "pares" laterales

de madera, sostenedores del techo de dos aguas, formados por totora y paja trenzadas. Ambos dormitorios dotados a su vez de nichos o huecos, que hacían las veces de cofres. Las portadas de ambas habitaciones son de gran prestancia; dintel alto, formado por el consabido monolito de piedra labrada como si fuera madera, dintel que descansaba sobre el mismo muro perforado, por tanto sin el uso de jambas, que propiamente, no se conocían en la arquitectura incaica. El umbral, asimismo, es otro bloque monolítico, pulido, en armonía con el trapecio del perfil de la portada.

El primer aposento, al fondo de su ala derecha, tiene la particularidad de un pequeño camarín, de apenas 1.50 metros de ancho por cerca de 4 metros de largo, dotado de su cubierta propia, amén de sus tres nichos —de todos modos, cofres— y de una crujía o angosto vestíbulo que sirve para comunicarle con el aposento principal. Aun cuando hemos leído en algunos artículos turísticos, publicados en la prensa extranjera, la apreciación confusa de que este "tocador" del gran dormitorio era "algo misterioso", sin embargo, el documento arquitectónico que no ha desaparecido del todo, va diciéndonos sobre el destino real que le dieron los constructores a este sitio "misterioso", que no era otro que servir de dormitorio privado del Inca, cada vez que éste venía de visita a *Machu-Picchu,* lo que ocurría en ciertas épocas del año y como lo hacía con otros centros semejantes, situados a lo largo del Vilcanota. Residían pues en esta "casona" las "Acllas del Inca", mujeres jóvenes y bellas, destinadas exclusivamente al trabajo en servicio del soberano y al mismo tiempo eran guarismos del "hetairismo" incaico, forma de unión matrimonial, como se sabe,[30] todavía en uso entre la clase gobernante de los Incas, no obstante el avance de la propiedad privada, del Estado de clases dominando a la confederación tribal, esbozo del régimen esclavista, sobre todo para las mujeres y. del matrimonio monogámico. Esta arquitectura corrobora la tradición social.

Pasando al segundo patio, encontramos los restos de otro edificio mucho más amplio por su planta, que hoy está casi en ruinas. Se ve que era una construcción destinada a servir de taller para el trabajo especializado de todas esas "Bellas" del

---

30 *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado,* por FEDERICO ENGELS, Ed. "Claridad", Buenos Aires, p. 62.

Inca, que jamás debían estar ociosas. Tenía dos puertas de acceso.

Detrás de este patio, en el transfondo, había dos piezas al parecer, dos dormitorios más, siempre colectivos. Por debajo de estos edificios, en el andén inferior, se alzaba el otro taller textil, con sus cuatro puertas de acceso y sus respectivos nichos.

De manera que en la "casona" o gran Cancha —que recuerda a Hatumcancha, Quishuarcancha, Coricancha, etc.— había hasta dos talleres de trabajo.

Nos toca ocuparnos ahora —en esta vez lo haremos con más brevedad— de las otras "aglomeraciones" urbanas que constituyen la estructura racional y plástica de la ciudad de *Machu-Picchu,* en consonancia con los fines que le dieron origen histórico. Fuera del bloque de *Sumturhuasi* y de su apéndice la "Casa del Inca" (de las "Acllas" del Inca), ya descritos, quedarían por enumerarse los otros cuatro grandes conglomerados de edificios que compiten con los anteriores.

Comenzaremos por el conjunto llamado de los "Nichos Raros", situados al pie de los anteriormente nombrados. ¿Por qué le llamó así M. Bingham? Leámosle: "había en una de las casas dos nichos raros, suficientemente grandes como para permitir a un hombre *(indian's)* pararse dentro y en la pared del fondo de cada nicho hay una ventanilla a la misma altura de la cara de un hombre *(indian's).* El monumento religioso de este Grupo, al cual le llamaremos 'Grupo de los Nichos Raros', fue construido en un despeñadero pintoresco; las paredes laterales del templo están 'amarradas' (ensambladas) con la superficie pendiente de la roca de un modo interesante".[31]

Pero alrededor de la casa que poseía los "nichos raros" —lo dicen los documentos de piedra que perduran— vivían gentes de trabajo. Sus habitantes residían en casas situadas a uno y otro lado de la serie de tazones de agua que se vertían de arriba abajo y en disposición escalonada, desde la gran fuente No. 1, situada al pie de la "Ventana engastada en oro" hasta las mismas márgenes del Vilcanota, donde desembocaban como aguas servidas. Esas gentes tenían la obligación de cuidar diariamente de la limpieza de los canales de piedra, surtidores de agua, de los tazones y canales de rebalse que trasegaban el líquido a los puzuelos inferiores. Debían de mantener y acrecentar por todos los medios esa técnica de la hidrolo-

[31] Hiram Bingham, *Ob. cit.* p. 79.

gía de superficie, que conocían y practicaban con destreza y éxito. Esa obligación era tradicional en los sistemas municipales del Cusco antiguo, pues había familias y clanes que vivían cerca a los manantiales o *Pucyus* y por ese hecho estaban obligados a cuidar de las vertientes, de los pilones surtidores, si los tenían, más que todo no debían de descuidar nunca que en el álveo del arroyo faltasen esos animalillos conchados, pues era creencia común que esos testáceos daban vida a la fuente, haciéndola inagotable tanto como necesitaban de su elemento para vivir. Fuera de todo esto, los habitantes de estos contornos tenían como trabajo principal el del lavado, particularmente de la lana de los auquénidos, la materia prima enviada desde el Cusco para el suministro de los medios de trabajo a las otras especialidades ejercidas en los demás barrios.

Este conjunto urbano, habitado por trabajadoras especializadas, no podían individualizarse sólo por la existencia de aquellas ventanillas, abiertas en el fondo de los nichos, que las autoridades de ese vecindario eran también discretas vigilantes de la labor que se llevaba a cabo entre las fuentes de agua de la parte alta, mirando, de adentro para afuera, desde aquellas ventanillas discretas; eran "ojos zahoríes" que velaban por el buen uso y por el trabajo realizado junto a esos surtidores. De otro modo, no habría explicación que justifique tan pequeños huecos, "raros", en verdad, que al no explicarnos nos volverían a conducir a la escolástica de lo "misterioso".

Al siguiente grupo de construcciones, caminando hacia el N. y el E., le denomina Mr. Bingham con otro lema "provisional", pero ajeno al espíritu de las toponimias y nomenclaturas quechuas. Para él esta unidad urbana debe llamarse "Grupo de la Ingeniosidad" *(ingenuity)*, con la inclusión del subgrupo de los "jardines privados". Grupo de cierta plástica arquitectónica ingeniosa, como podría interpretarse, puesto que esa nomenclatura dada por aquél se debe a la existencia, entre otras singularidades diseminadas por el barrio, de una cerradura "ingeniosa", toda de piedra, cerca al quicio de una portada, cerradura trabajada entre las mismas piedras, que forman el aparejo del muro. Más que el pique del cincel del cantero, parecería la forja a fuego de un herrero —si el quicio de la puerta fuera de metal— o la maestría de la gurbia de un ebanista —si fuera de madera. Bingham dice que aquel cantero debía haber sido "muy devoto" (¿místico?), que tuvo que hacer estos

huecos y aquel cilindro, como partes integrantes del sillar, con tanta perfección, con "ingeniosidad".

Otro elemento "ingenioso" podría también considerarse la existencia de dos morteros o moledores manuales de piedra, tallados en la misma roca, que afloran por el piso de la casa, como una baldosa. Dos morteros que según Bingham servían para moler alimentos sólidos como el maíz, sea para preparar una sopa o batir un tamal. Al respecto, dice el autor citado que la *esposa* del jefe del "grupo urbano" ha debido gozar de un sentido de superioridad sobre sus vecinos, pues haciendo su "tamal" tendría tantas comodidades permanentes dentro de su cocina.[32] Pero no. Esos morteros "irrompibles, siempre en su sitio" (Bingham) no estaban dentro de ninguna propiedad individual, sino dentro de un taller de trabajo colectivo, del edificio destinado para el tejido (y no en ninguna cocina de "apartamento"), en su especialidad de la tintorería. Está claro que tales morteros no fueron tallados para satisfacer una pueril finalidad, sino para que sirvieran de trituradores y moledores de materias ya minerales, ya vegetales, útiles por su poder tintóreo, útiles para los complicados procedimientos químicos hasta la obtención de los tintes necesarios para el teñido de los hilos, en el trabajo relativo a la confección de trajes. Acaso algunas rocas de los contornos, entre las varias, adosadas incluso a los edificios, sirvieron para triturar materias tintóreas más duras y pesadas que las que podrían hacerse con aquellos morteros pequeños.

El otro elemento compatible con la "ingeniosidad" sería lo que Mr. Bingham clasifica como "Jardines Privados", complementarios de las viviendas de este bloque. Más que todo aquella pequeña escalera que da acceso a un desnivel del suelo, tallada sobre una roca viva y sin pieza alguna, una escalera monolítica, y cuyo cantero, al decir del mismo explorador, "tuvo la satisfacción de saber que su trabajo había alcanzado algo muy próximo a la inmortalidad".[33]

Finalmente, existe otro detalle que podría ser añadido a las "ingeniosidades" anteriormente señaladas. El detalle, al parecer, es insignificante, pero para nosotros es de la mayor importancia. Se trata de que las paredes de algunas casas de esta misma zona —todavía pueden verse actualmente— estaban

---

[32] HIRAM BINGHAM, *Ob. cit.* p. 81.
[33] HIRAM BINGHAM, *Ob. cit.* p. 82.

pintadas con una pintura de arcilla rojiza, sin razón aparente. Nada menos que en uno de estos salones, según cuenta el mismo Bingham, su predecesor, el indígena Recharte, que conocía ya mucho de los vericuetos de la ciudad tragada por el bosque, desde hacía cuatro años antes de la llegada del comisionado por la Sociedad Geográfica de Washington, tuvo la intención de techarle el edificio y de instalarse allí definitivamente.[34]

La existencia de esa pintura rojiza —circunstancia añadida a lo que dijimos respecto a los "morteros"— es ya un índice demostrativo de que este grupo urbano estaba destinado para los trabajos de la extracción de tintes y de la tintorería misma, indispensable para el teñido de los hilos a tejerse. Este detalle, tan vinculado con el trabajo, debía de ser preeminente en relación con las demás "ingeniosidades", la del cerrojo, la de los morteros, la de la escalera. Pues las obras de carácter individual se aprecian en segundo orden con respecto a la mayor actividad productiva, de acción más determinante sobre la conciencia social.

También en esta vez las pruebas objetivas nos aproximan mejor a la verdad. Siendo *Machu-Picchu* otra de las grandes "Acllahuasis", cuya "central" estaba en el Cusco, los grupos sociales vinculados con la especialización en el trabajo y a la vez con las relaciones de producción, con la "esclavitud" incipiente, etc., requirieron de los urbanizadores de la ciudad viviendas y talleres adecuados, de acuerdo con aquellas especializaciones y divisiones y a la vez con la costumbre de señalar a cada grupo urbano por medio de un nombre especial, para la orientación. Las huellas comprobatorias están aún frescas entre estos restos arquitectónicos. La nomenclatura de cada barrio se rige más por su relación con el trabajo que por la "cerradura" extraordinaria, por los "morteros" excepcionales, por la escalera "inmortal". La casa del "cerrojo", por ejemplo, es una de las pocas que hay en *Machu-Picchu,* a pesar de que había muchos canteros "ingeniosos" para dotarlas de semejante cerraduras a todas las viviendas de los contornos —si la propiedad individual hubiera sido la base de la existencia social. Sin embargo, solamente en este barrio se encuentra tal elemento individualizado, no como una singularidad de adorno, sino porque solamente aquí era indispensable esa seguridad para el depósito de las lanas y de las tinturas, medios preciosos de trabajo.

---

[34] Hiram Bingham, *Ob. cit.* p. 85.

De otro modo sería inexplicable que haya habido un "propietario" de una vivienda que necesitaba asegurarse con un "cerrojo", o poseer una divisa "señorial". El mismo caso sería el de aquella "esposa" que se sentía ufana por ser la única que podía amasar sus tamales en aquellos magníficos morteros de roca. Se diría lo mismo por aquella escalera de varios peldaños, con sus pasamanos, todos tallados en un solo bloque de roca viva, con tanta maestría. Para aquella época, la falta de ligamen directo con el proceso del trabajo relegaba a estas "ingeniosidades" y preciosidades a segundo término, en la nomenclatura del barrio, por encima de aquellas características objetivas y llenas de arte, de "ingeniosidad", como dice Bingham. Era pues el barrio de la tintorería o *Pucamarca,* nombre, como queda dicho, vinculado con el trabajo, más expresivo que por sus "ingeniosidades".[35]

El "Grupo de las Tres puertas", llamado así por Bingham coincide, en efecto, con la conformación de una buena parte de los edificios que poseen tres puertas de acceso, como en ninguna otra zona. Es verdad que también los hay de más de tres puertas y hasta de dos y una sola, como el mismo autor declara haberlo constatado. Otra singularidad arquitectónica puede señalarse, del mismo modo, en algunas construcciones cuyos muros tienen una planta en forma de "T", erguidos en medio de un gran patio, donde hay edificios afrontados, a uno y otro lado, al E. y al O. Los pies de las "T" se incrustan hasta el fondo entre los muros de unos aposentos angostos y alargados al mismo tiempo, de los que tienen tres puertas de acceso, dividiéndolos a aquéllos en dos alas. Mientras que los brazos caídos de las "T" forman espacios abiertos, de solamente tres paredes o ángulos. Todos estos edificios son talleres. Y por todas partes talleres entre grandes patios, entre terrazas escalonadas y como en la zona anterior, sembradas de roquedales "urbanizados".

Puede ser considerado como el barrio fabril por excelencia, sin que esto quiera decir que en las otras zonas no había trabajo especializado. Es el sector de las hilanderas, de las teje-

[35] "Pucamarca", cuya traducción del quechua, en sentido amplio, equivaldría a decir "las viviendas coloreadas" y en sentido estricto, "las viviendas pintadas de rojo". *Marca,* en este caso, significa "conjunto de viviendas". La misma denominación de Pucamarca tenía un importante bloque de construcciones en la ciudad del Cusco, próximo a Açilahuasi y Coricancha.

doras de tapices *(cumpis)*, y de prendas accesorias, ambas formas de trabajo que requerían de mayor número de personas y de más espacio. En este barrio se cuentan los talleres hasta más de 12, que unidos a los 8 de la zona anterior, constituyen los arrabales donde había mayor número de trabajadoras.

La otra unidad urbana, señalada por la nomenclatura de Bingham, se conoce por "Plaza Sagrada" ("a falta de un nombre mejor", dice dicho autor), que viene a ser en su conjunto el apogeo urbanístico de esta ciudad. En sus contornos, de relativa amplitud, donde se emplazaban sobrios y muy contados monumentos, se alzan construcciones de vigor y prestancia, hasta cierto punto, con alguna superioridad arquitectónica en parangón con las preciosidades de *Sumturhuasi*, donde estuvo la deslumbrante ventana de oro, con el retablo del símbolo de la Luz.

Los tres edificios, todos exentos, que rodean a la plaza por sus tres ángulos —que el cuarto desemboca hacia el abismo, cuya pendiente está "elavorada" por vistosas andenerías—, han sido analizados por Bingham, quien les confiere un exclusivo carácter religioso. El primero se llama "Templo Principal" (como si se dijera la "catedral", aunque sería más acertado designarle por "basílica" india). Edificio que avanza de N. a S. y sólo por su espalda occidental, casi oculto e inadvertido, se le arrima un aposento enano, orientado de O. a E., aunque primorosamente labrado, que Mr. Bingham piensa que debe llamarse "Casa del Sacerdote". En el ángulo oriental de la plaza se alza otro monumento aislado, asimismo, que el profesor de la Universidad de Yale le nombra "Templo de las Tres Ventanas" y en el ángulo S. haciéndole frente al "Templo Principal" se erguía otra construcción —hoy medio en ruinas—, con dos puertas de acceso, con sus nichales distribuidos proporcionalmente en sus muros interiores.

Estos tres edificios eran los únicos elementos urbanísticos que daban relieve y significación especial a esta plazuela, los tres únicos que debían de absorber a la "multitud" que usaba de la plaza para fines variados. Situada en el promedio entre los bajíos de los arrabales y la "torre de comando", como llamaríamos así al *Intihuatana,* que se yergue hacia la altura máxima. Un lugar parecido en el Cusco, la ciudad espejo del arte de construir, podría ser "Cusipata" (plaza del "regocijo", como se llama hasta hoy), que a veces podría trocarse en *Huacaipata* (plaza de los antepasados), o en "Rimacpampa" (pla-

za de los pregones) y hasta en *Cjhatu* (mercado). Pues *Machu-Picchu* no podía dejar de ser la síntesis de su modelo.

La "basílica" india avanza imponente y aérea por el ángulo N. de la plaza, con los brazos abiertos a los vientos del S., pues le falta íntegramente el muro frontal, por eso descubre a la vista todas sus entrañas, exhibe el muro maestro del fondo, que hace de retablo, chato, deprimido, con sus siete nichos abiertos y perforados en lo más alto de su alzado, en el lugar correspondiente a lo que podría ser la cornisa, con más sus seis clavos de piedra o perchas de sustentación, a veces buenos para colgar telas. Mientras en la zona del zócalo se destaca un inmenso bloque monolítico, de 1 metro y ½ de alto, a manera de estrado o mostrador, unido a otros pedrones laterales, que resultan comparativamente mucho menores, en altura y volumen, al bloque principal, aunque con la misma función doble, estrado o mostrador, según los casos y las circunstancias.

Sus muros laterales, con más razón, descubiertos y a la vista, tienen dos "cuerpos" sutilmente disimulados. El primero, constituido por un inmenso bloque de una sola pieza, que constituye todo el alzado, admirablemente tallado, no obstante la monstruosidad de su tamaño, ensamblado por sus llagas con el segundo cuerpo, cuyo aparejo es aquí de sillares labrados por sus seis caras y en forma de paralelepípedos, un tanto achatados. Igual conformación tiene el ala del frente. En cambio, en el segundo cuerpo los nichos, en número de cinco en cada lado, están a más bajo nivel que los del estrado, aunque siempre altos sobre el piso, en relación a la estatura de un hombre normal. Las caras exteriores de las dos alas o brazos aludidos del edificio tienen la particularidad de inclinarse hacia adentro en una proporción hasta de 40° —según Bingham— a partir de la arista formada por el ángulo obtuso de la declinación, la del primer cuerpo hacia el suelo y la del segundo cuerpo, hacia el techo, como si fueran, por ejemplo, dos agujas de un reloj que marcaran las 5 y 5 del día. Además, en cada uno de esos vértices hay huecos que señalan, cada uno, el término de lo megalítico, del primer cuerpo y el comienzo del sillar, del segundo cuerpo. También esos huecos servían para recibir y sostener los extremos de un eje desmontable, por lo visto, pues son de dos *golpes,* el uno para alzar la cantonera del eje, hundida en el hueco del fondo, el otro, para hacerla pasar de aquel hueco mayor al de salida y extraerla completamente.

Tales son las principales características arquitectónicas de este monumento.

Y realmente, ¿habría sido un "templo principal"? Es verdad que el mismo delegado de la Sociedad Geográfica de Washington declara que, a ciencia cierta, no podría asegurar si fue un "templo" o fue un "palacio".[36] Aunque también es cierto que en toda alusión posterior a este edificio no le llama con otro nombre que por "templo", como quien ha llegado a la verdad; y así le conocen como "templo", "gran templo", "templo principal" sus discípulos y seguidores. Sin embargo, nos parece que Mr. Bingham estuvo más próximo a la verdad en su primera vacilación, de si era templo o palacio. Pues pensamos que este edificio abierto y sencillo cumplía muchas finalidades, ceremonias religiosas y civiles, podía llamarse a ratos un santuario como una audiencia, un lugar de tratos comerciales o trueques como de esparcimientos, mediante danzas y canciones de comparsas que ingresaban hasta aquí, desde la plaza. No está pues descaminado ni resulta irónico el que líneas atrás le hayamos designado con el nombre castellano —de origen greco-latino— de "basílica", "edificio público que servía a los romanos de tribunal y de lugar de reunión y de contratación". Basílica, mejor que "templo" o "catedral". Pero si buscáramos en el idioma quechua una palabra adecuada con la cual designar este edificio abierto, que servía para varias finalidades, la encontraríamos en Huaman Poma, para quien toda casa sin el muro frontal se llamaba "Carpahuasi", o "Cuyusmancohuasi", como ya lo dijimos páginas atrás. Y la "Carpahuasi" tiene semejanzas con la basílica de la antigüedad romana, es la basílica india, desde luego, salvadas las diferencias arquitectónicas que le faltarían a Carpahuasi para ser igual a una basílica. Pero tiene más semejanzas con ésta que con el "templo" a secas.

Los datos objetivos de este monumento, unidos a los históricos, que acusan las costumbres incaicas, nos pueden aproximar mejor a la verdad. Este edificio abierto, incluso sin cubierta —al menos, fija—, puede decirse, aéreo, sin oquedades metafísicas, se entrega a la vista. Por eso mismo, podemos deducir fácilmente que servía para varias finalidades, como no podía ser de otro modo en una ciudad construida específicamente para centro de trabajo femenino. Es posible que el estrado de piedra o paño mayor del edificio haya servido, en

---

[36] *Ob. cit.*, Hiram Bingham, p. 56.

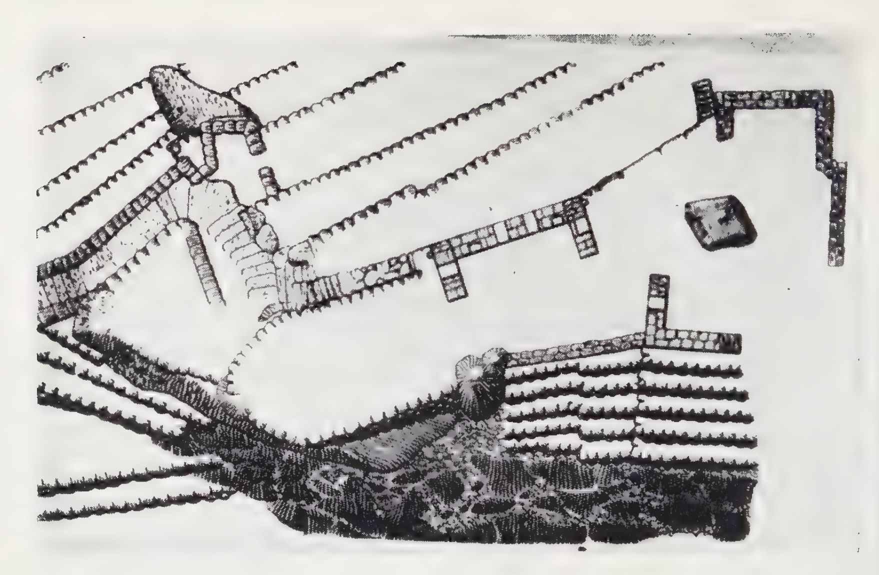
ciertas festividades del año, como en los *Raimis* para que aquí se trasladaran de los sarcófagos las momias de los antepasados, a fin de honrarlas según la costumbre del Cusco. Ofrecerles comidas y bebidas, especial y cuidadosamente preparadas por las mamacunas y las "Bellas" del Sol o del Inca, en este caso, de acuerdo con la concepción materialista de la vida, puesto que el "alma" de los muertos tiene hambre, sed, frío. Requieren de trajes limpios y lujosos, en fin. En el Cusco, la plaza a donde eran transportadas esas momias próceres, de incas y de coyas, desde el gran Museo del *Coricancha,* se llamaba la plaza de *Huacaipata.* El estrado de la basílica, junto al paño mayor, servía de galería para las momias. Iguales ceremonias ocurrían cuando el Inca visitaba la ciudad. El y su séquito ocupaban el mismo estrado para las ceremonias en su honor, para las audiencias, para presenciar las danzas y escuchar las canciones que se realizaban en la plaza contigua. Y todo el edificio, en estos casos, estaba cubierto de tapicerías y joyerías deslumbrantes.

Otras veces, el estrado podía convertirse en mostrador de las obras de arte, la escultura u orfebrería de la figura humana, que reproducía las imágenes de Incas, Coyas, jefes, con un gran realismo, tanto que esas imágenes en oro eran representadas desnudas y hasta dotadas de su propio sexo. Orfebrería y escultura en piedras finas que imitaban las formas de la naturaleza o las actitudes de los grandes jefes. Y junto con esos trabajos, que constituian el ajuar de los habitantes de la ciudad, que exornaba cada vivienda, cada taller, llenando los nichales, se mostraban los grandes y admirables tejidos, que eran obras primorosas confeccionadas por Mamacunas y "Gallardas", habitantes de cada barrio. Y afuera, cerca a cada seno de los brazos de la basílica, el mercado, donde se podía trocar ciertos productos alimenticios, ciertas plantas medicinales o tintóreas, ciertas flores "máginas", con pequeños tejidos, más de ornato que de necesidad.

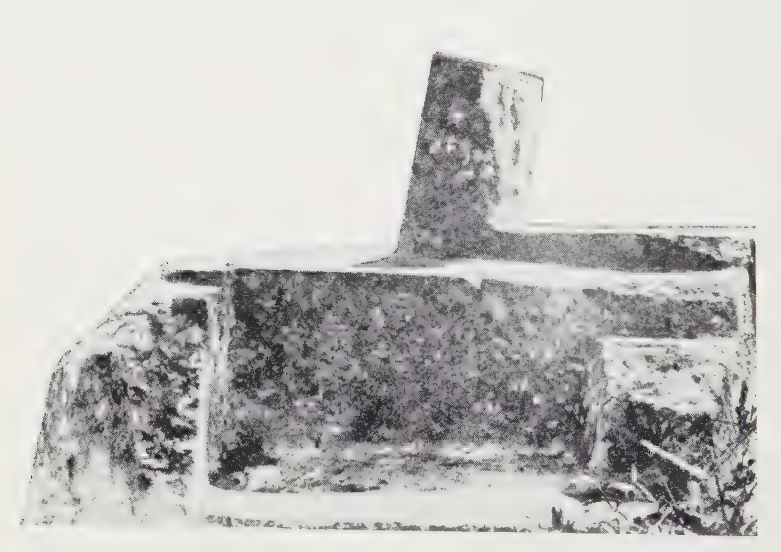
Al costado oriental de la plaza y del edificio de la "basílica", se alza otro no menos importante, que aporta su respectiva "ingeniosidad". Es el llamado por Bingham *Templo de las Tres Ventanas.* También, como el anterior, es un edificio que puede ser clasificado como "carpahuasi", es decir, que le falta íntegramente el muro frontal, de tal manera que por ese lado se ofrece como otra sala abierta, orientada de E. a O. Tenía cubierta de dos aguas, que, al contrario, se desplazaba de N. a



a plaza de las "Basílicas", que Bingham llama de los "Templos". (Vista tomada de la obra de Bingham).



Plano del "Intihuatana". (Tomado de la obra de Bingham).



Detalle del brazo occidental del "templo mayor", según Bingham. (Se notan los dos cuerpos arquitectónicos).

S., cubierta sostenida por los frontones triangulares que tomaban impulso sobre los brazos laterales del aposento y por el travesaño de la viga repartidora de los pares de cada vertiente de las aguas. Al centro del eje del muro que debió ser la fachada y que no existe, repetimos, se alza el pilar de piedra monolítica, a manera de parteluz y que al mismo tiempo sirve de soporte a una de las vertientes de la techumbre. El edificio es exento y con dos frentes: el abierto, con su parteluz, que da a la plaza que estamos describiendo, a una altura de poco más de dos metros sobre el nivel de la plaza, con el muro de fondo aparejado por bloques de piedras rechonchas, labradas por todas sus caras en forma poligonal, que recuerda al estilo pseudo-ciclópeo. El otro frente se despliega hacia el oriente sobre las amplias terrazas que separan esta zona de aquellos barrios fronterizos de las hilanderas y de las tintoreras. Ese frente trasero, como queda dicho, se yergue sobre una altura de más de cinco metros.

La característica de este edificio son las tres ventanas que se abren precisamente hacia Oriente, en el muro del fondo a que hemos aludido. Por dentro del edificio los umbrales de los tres vanos están apenas a 30 cms. del piso, mientras que a las espaldas, hacia el frente oriental, se destacan bien altas —más de cinco metros de elevación sobre la terraza que está al pie—, en amplia perspectiva.

Bien visto está que estas tres ventanas constituyen la notabilidad no sólo de este edificio y del grupo urbano al que pertenecen, sino aun de toda la ciudad —salvadas la "Ventana de Oro" y las del muro curvilíneo, cuyas funciones hemos determinado oportunamente. Y decimos esto por varias razones. En primer lugar, por su aparejo de un estilo poco usado en esta ciudad, parecido más bien al de los edificios de Ollantaitambo, pseudo-ciclópeo, nada menos que un recio bloque de sillar, con dos ranuras, en ángulo recto, a cada extremo, recibe los dinteles de los de las ventanas aludidas y cuya ensambladura es vistosa. Luego, porque estos vanos son los de mayor capacidad de luz, altos, anchos y profundos, entre cuantos se ofrecen en los contornos de toda la ciudad con excepción de la "Ventana de Oro". Más que todo, llama la atención la profundidad de tales vanos —cerca de un metro de un extremo a otro—, a todo lo ancho del muro maestro, por lo cual tienen dos comunicaciones con dos sectores de primera importancia: la plazuela, continente de este edificio, y todo el sector oriental, que comprende

la zona fabril más numerosa. La anchura inusitada de tales ventanas permite deducir que más bien podían ser consideradas, en sus funciones cotidianas, como si fueran bocinas, por más de que tengan la clásica forma del trapecio andino y no precisamente la superficie cónica del modelo, de la bocina. Tales vanos son de fácil acceso desde el piso del edificio al que sirven, como si fueran más bien puertas de ingreso y tuvieran algo de balcones; mientras que hacia el dilatado horizonte del lado Oriental, habría que saltar más de cinco metros para transponerlas, con todos los riesgos del salto sobre las terrazas de este flanco.

Pues bien. Este ventanal ha sido la obsesión de Mr. Bingham. No obstante de que entre las tres "linternas" absorben luz a raudales, más que todo a la salida del sol, que al ponerse el astro-dios siempre inundaba con su última lumbre el aposento, puesto que carecía del frontispicio, no obstante, repetimos, el profesor de Historia de América le dio carácter de "templo". No sólo eso, sino poniendo al margen los resultados de las excavaciones y estudios del cuerpo de auxiliares especialistas que se trajo de EE. UU., acudió a las bibliotecas antiguas, en busca de teología de los Cronistas, deleitándose con la del P. Fernando Montesinos, como ya lo dijimos páginas atrás. Y sacó en conclusión, alardeada de originalidad, de que este "templo" era al fin el "Tamputoco" de la fábula de los "Hermanos Ayar", fundadores del Incanato. "Machu-Picchi: Tamputoco", cuando esos Cronistas estaban casi todos acordes con que "Tamputoco" estaba en *Pacarictampu,* en la provincia de Paruro, al S. del Cusco, donde existen ruinas incaicas no estudiadas aún debidamente hasta ahora, como aquellas inquietantes portadas de *Maucallacta,* de triple sección en la misma puerta (y no de "triples jambas", como se dice). Y el mismo catedrático de Yale se afirmó en su teoría, después de visitar *Pacarictampu.*

No obstante, observando, sin prejuicio escolástico, la realidad objetiva y el valor artístico de estas ventanas, se llega al convencimiento de que no ofrecen similitud alguna con aquellos *tocos* (huecos, en quechua) de donde, según la fábula emanaron aquellas cuatro parejas, hombre y mujer, de los "Ayar" y desde allí se encaminaron a fundar el Cusco y establecer el imperio de los Incas. Aquellos "tocos" no se referían a "ventanas" hechas por el hombre precisamente, sino a cuevas, grutas rocosas, las que, como se sabe, en tiempos remotos

fueron habitaciones del hombre. Esas cuevas naturales de los Andes dieron "a luz" a cuatro hombres, con sus respectivas hermanas y esposas, como una entraña maternal extraordinaria que alumbrara a hijos bastante adultos y que saben lo que hacen. Fábula hasta hoy considerada en la historia escolástica del Perú como el punto de partida de la época incaica y cuya zona geográfica casi universalmente aceptada es *Pacarictampu*, al menos hasta ahora.

La teoría de Bingham en favor de *Pacarictampu-Machu-Picchu* no tiene pues consistencia, ya que aquellas hermosas ventanas no ofrecen nada de "mágicas", son muy modernas, dentro de la historia incaica. Por consiguiente, este edificio no tiene tampoco nada de "templo". Servía sólo como un magno local donde en los días de lluvia se encontraba refugio, bajo su cubierta, y cotidianamente las ventanas "abocinadas" servían de medios de comunicación, en alta voz, con las zonas orientales, de tupida población trabajadora. A lo más podríamos concederle al señor Bingham de que estas ventanas espléndidas y el edificio que las contiene fue un monumento construido para fines de trabajo y de vida social, pero al mismo tiempo como recuerdo de la leyenda de *Tamputoco* que la clase dominante no dejaba de fomentar en el sentimiento colectivo popular.[37] Las tres ventanas bien podían rememorar las tres grutas de la fábula, como una reminiscencia estilizada de los arquitectos y urbanistas, con el añadido corroborante de que el estilo arquitectónico al que nos hemos referido, como característico de este monumento, es otra supervivencia del ciclópeo de épocas remotas. Sillares rechonchos, ensamblados entre polígonos irregulares. Lo que querría decir, por otra parte, que en la época en que se edificó *Machu-Picchu* los estilos arquitectónicos cuya evolución estuvo sometida a los cambios en los medios de producción, en el curso de la historia, ahora podían ser empleados simultáneamente, en caso necesario.

Al frente de la "basílica" se alza otro imponente edificio, de proporciones mayores que los anteriormente analizados. Planta cuadrangular, con sus alzados sin la inclinación escarpada, en los cuatro ángulos, en cuyo frontispicio se abrían dos

---

[37] A propósito, recordamos otro "tamputoco" que vimos en el basamento de la cruz que está en el atrio de la iglesia de Santiago, en el Cusco, donde en un bloque de piedra que forma parte de ese basamento se ven tres hornacinas a medio perforar, que los aborígenes de esa parroquia le llamaban invariablemente como la piedra "Tamputoco".

puertas, de dintel alto. El interior del extenso aposento mantiene hasta hoy nueve nichos, en dos de sus ángulos, mientras que el muro del lado occidental se encuentra casi completamente arruinado.

Por su capacidad ha debido llenar alguna función importante, entre estos tres juegos de monumentos exentos que rodean la plaza en cuestión. El aparejo de los muros es "corriente", de "remiendos". Por la parte S. da la espalda a un "juego" de rocas rastreras —una de ellas con relieves que representan serpientes—, unidas por aceras de cantos tallados, dispuestos como vericuetos, quizás para el juego.

Para concluir con esta parte del trabajo, nos queda por analizar el último tramo de la arquitectura ascencional de esta ciudad rampante. Nos referimos a la zona del "Intihuatana", la apoteosis del arte plástico empleado con esmero en este centro de trabajo. Culmen artístico que quizás representaba una de las últimas creaciones de esta etapa de transición de la comunidad primitiva —superviviente, en varios aspectos— a la sociedad de clases —aún no bien constituida, por su débil antagonismo—, para pasar a otra en la que el arte arquitectónico, lo más avanzado y progresivo en la producción artística, tomase otro vuelo superior al estilo "cúbico" y al del "almohadillado" —los más desenvueltos en esta época—, en consonancia con una organización social en la que las fuerzas productivas, basadas en el champi, pudieran superarse y dar lugar al salto hacia otros medios o modos de producción más altos que los de la época de la construcción de esta ciudad, al reemplazo del champi por el hierro, metal que ya se conocía aunque no se beneficiaba todavía.

La zona del "Intihuatana" se inicia en la misma plaza de las "basílicas" o "carpahuasis", por medio de una embocadura, en forma de llave, señalada por un vallado de piedras labradas y de poca altura, que a su vez se alza sobre una terraza, ya en el comienzo del precipicio accidental que constriñe a la plaza.

Apenas iniciado el trayecto, cuyo rumbo prosigue el muro del poniente de la "basílica", se destaca la portada de una construcción chata, que de su parte prolonga aquel rumbo y al mismo tiempo se adosa por la espalda a la "carpahuasi" ya dicha. Aquella portada invita a penetrar en el interior, y al descanso sobre un gran "sofá" de piedra, que debió ser cubierta por felpudos tapices del famoso *compi*. La ruta era cansadora para no dejar de desear un alivio, puesto que este edi-

ficio está, más o menos, en el promedio entre la gran escalinata, que absorbe casi todo el tráfico de la ciudad —de más de cien peldaños— y la gradería serpenteante, que desde aquí conduce a la explanada del reloj de sol, escalera que, de su parte, tiene alrededor de ochenta peldaños, incluidos hasta los del espigón o pináculo de *Machu-Picchu.*

Este interior, como dice Mr. Bingham, es uno de los ejemplares de arquitectura de primer orden. Es un solo aposento, que, según aquél, puede ser considerado como la residencia del "Gran Sacerdote". Pero para "residencia" tiene el inconveniente de ser un edificio descubierto y además, a todo lo largo del muro del fondo, en un espacio apenas de 6 por 3 metros cuadrados, se extiende aquel sofá, de piedras bien labradas y a buena altura del piso, una bancada que quizás, en ciertos casos, servía también para tundir los tejidos de los tapices; pero una bancada excelente para calmar las fatigas del tráfago entre lo más alto y lo más bajo de la ciudad. Este conjunto, bien visto está, no era propicio para una residencia sacerdotal, más que para una "oficina".

Sin embargo, los aparejos de sus alzados revelan ser de gran estilo y poseen su respectiva "originalidad". A la mano izquierda de la entrada se destaca un inmenso bloque de roca megalítica, admirablemente desbastada, labrada con cuidado, hasta pulida como por escofina. Gigantesco trozo de piedra que ocupa un ángulo del aposento y cubre casi toda la altura de de la pared por sí solo. Si en el Cusco existe la famosa piedra de *Jhatunrumíyoc*, de doce ángulos, que es piedra clave de toda una calle, este pedrón que nos ocupa tiene treintidós ángulos, debiendo llamarse con más razón que su rival del Cusco, "Jhatunrumíyoc". La altura que alcanza este lienzo monolítico es tal que son bastantes apenas dos hileras de sillares para llegar hasta la cornisa del edificio. Por otra parte, este "sillar" gigantesco contiene asimismo la base mayor de los trapecios de dos de las hornacinas y ya sobre esa base se ensamblan los sillares que conforman ambos huecos. Por último, el monumental lienzo monolítico forma él solo una de las esquinas del aposento, pues se dobla en ángulo recto, cuya arista está señalada por la misma masa.

Visto está que la función de esta sala descubierta y chata guarda estrecho vínculo con "Intihuatana". No era una "residencia", repetimos, sus condiciones plásticas no lo corroboran. Más bien, pudo haber sido una "oficina" para múltiples fun-

ciones. Servía de control sobre el movimiento de viandantes a los "altos" o "Intihuatana", pues su portada se abre sobre la embocadura de la crujía que lleva a las escalinatas, fuera de que en su interior se ofrece aquel sofá de descanso. Podía pedirse allí la información sobre el transcurso del tiempo, sobre la hora solar, sobre el "encasillamiento" de los movimientos del Sol, cuenta llevada por medio de *quipus* y de *quelcas* grabadas o dibujadas sobre pizarras —que han desaparecido de todas partes. Quizás un "faraute" pregonaba la hora solar desde la roca con escalones, que está contigua a este edificio. El Inca, al tiempo de su visita, celebraría aquí ciertas ceremonias mágicas al tiempo de recibir los homenajes que le debían como a "hijo del Sol", y se informaría de las observaciones astronómicas anotadas sobre la "familia celeste". Creemos también encontrar huellas de que en otros momentos especiales, los poyales dichos se empleaban para tundir tejidos extensos, como los compis y se llevaba al mismo tiempo las cuentas de las entregas del trabajo textil, de las "ofrendas" del mismo trabajo en homenaje al Sol, consistentes en quemas de bellos tejidos consumidos por el fuego; así como las cuentas de las remisiones al Cusco.

Saliendo de este colosal *Jhatunrumíyoc,* torciendo hacia la derecha, se inicia la ascención a "Intihuatana" por unas escalinatas, las más espléndidas de toda la ciudad, serpenteantes, procesionales, resolutivas en el conflicto entre la pendiente abrupta de la colina y la necesidad de un tránsito fácil, cómodo, para que trafagaran por allí multitudes y no simples individuos. Más de setenta peldaño, divididos en tres tramos de a veinte —diez el del último— hasta la planicie de "Intihuatana", peldaños de más de un metro de ancho y de un sólo monolito, cada uno. Las murallas que sustentan y bordean los escalones parecen los pasamanos de tan majestuosas graderías.

Grata llegada a la meta, después de tan larga ascención. Aún así, el perímetro de "Intihuatana" se empina sobre cuatro desniveles sucesivos, ya suaves y poco perceptibles, ligados por pequeñas gradas rocosas, que se ofrecen aquí y allá, como si más bien fueran las subidas a un trono. Cada desnivel viene a ser un patio, un escenario, hasta un proscenio, con sus elementos, no diremos decorativos, sino "teatrales" correspondientes.

Señalemos los aspectos más importantes de todo este conjunto urbano, conocido por "Intihuatana", como si dijéramos la cúpula de un palacio, el dosel de un estrado, el desván de

un edificio de muchos pisos, donde se rezuma la alegría de estos paisajes que se ven a los pies.

En primer lugar, la planta donde se alza el reloj de Sol, que como se sabe era un elemento astronómico indispensable para el trabajo agrícola, en todo el mundo quechua. Había intihuatanas en Ollantaibambo, Písac, Cusco, etc., espigones sencillos y simples, emplazados en los lugares más altos de los Andes. Siendo *Machu-Picchu* un centro de trabajo de importancia, era natural que poseyera tal observatorio solar, no sólo para el beneficio del régimen interno de la ciudad, sino también para el de los agricultores del Valle de Yucay y de toda la región. Para cumplir esos fines vitales se alzó esta zona urbana, con tanta o mayor belleza que las otras de la ciudad. Es cierto que el observatorio servía también para cumplir con las ideologías vinculadas con el culto al Sol —de quien los Incas se decían ser sus "hijos"— en su múltiple valor, considerado como naturaleza o medio indirecto de trabajo, como ideal religioso-político, que interesaba al Estado incaico y como fuente de inspiración artística.

Señalemos los más importantes valores plásticos de este "barrio" cimero, la gloria poética de *Machu-Picchu,* con ser, al mismo tiempo, el lugar más prosaico, donde se aprendía a pensar racionalmente, a dominar el mundo, con muy poca cosa, es cierto, observando y anotando por medio de los *quipus* y de las *quelcas,* las variaciones de los movimientos del sol registrados por las sombras que se proyectaban, en el curso de un año, a través del espigón de piedra. Registros que encauzaban la rotación del trabajo y, por tanto, el desarrollo de las fuerzas productivas. Entre *harahuis, huaillias* (poesía, canciones), *tusuy* (bailes), entre besos lanzados al cielo, sobre todo al Sol (magia), se regulaba la práctica, manifiesta en las condiciones limitadas de las fuerzas productivas, del arado movido por la fuerza de los pies y de las manos, del champi, metal que daba lugar a la fabricación del instrumento necesario para la industria artesanal.

En primer lugar, aquí está el escenario donde se destaca, en el mismo centro, el espigón prismático, de fuste vigoroso, que surge viril de la misma masa pétrea de su pedestal, no menos robusto, y que el pedestal y su mástil constituyen el ápice o pináculo de todas las edificaciones hechas sobre esta cumbre de los *Pics.,* egregios. Le rodea un vallado sólido, de piedras labradas, de un metro de altura y lo suficientemente se-

guro sobre el abismo para poder contemplar, asomado al filo, el extraordinario panorama del fondo, donde el río Huillcamayu o Urubamba vuelve a mostrarse a la vista, siempre afanoso y adelante, en lo hondo del abismo, a una altura de más de 600 metros sobre el nivel del río,[38] frente a cumbres erguidas y monstruosas que, vistas desde aquí, dan la impresión de que las cimas van a chocarse unas contra otras. Y lo que es mejor, un escenario al aire libre, que no necesita de otra cubierta que la del cielo, ya azul, incomparable en los días radiantes del sol, ya gris y nuboso, cuando cae la lluvia y obliga a contemplar el horizonte desde el refugio, que está cerca. Complementos de la función astronómica del gnomon y aun de la visión panorámica son el cielo, la tierra abismal, el río que serpentea allá lejos, la pendiente protegida por las terrazas que infunden seguridad.

Bajando tres escalones, en el declive siguiente, se abre un patio radioso, circuido de muros espléndidamente aparejados, de estilo que podría llamarse "almohadillado", aunque sin el relieve necesario para la proyección del claroscuro (su característica). Mas, de todos modos, de suaves turgencias en la cara exterior de cada sillar y con las llagas acusadas, como en chaflán que le justifican. Lo más hermoso de este proscenio es aquel muro que se quiebra como un biombo de tres bastidores, formando un rectángulo. El del centro ostenta dos alacenas alargadas, de esbeltos perfiles y de perforación honda, siempre bajo la forma del trapecio. Los bastidores extremos están calados, hacen de balcones no voladizos, con su antepecho de sillares, del mismo estilo que los lienzos formeros (desde la hilada del "zócalo" hasta la mitad del intradós) y encima se abre el vano de luz que puede enmarcar con olgura el busto de la persona que asome por allí, vano de luz abierto hacia el horizonte, que aclara que por ningún sitio cabe nada "misterioso" ni "sacerdotal". Al patio descrito, le presta más vigor y armonía plástica otra mampara que, desde el nivel donde está el espigón, se alza y le hace frente a aquel biombo, también con la puerta calada en la misma forma y con el mismo balcón no voladizo

Un escenario digno de un episodio ollantino. Por cierto, aquí se realizaban actos mágicofolklóricos en homenaje al Sol, pues ello le era conveniente a la casta gobernante de los Incas, puesto que el Estado incaico iba destruyendo a la comunidad

[38] H. Bingham, *Ob. cit.*, p. 52.

primitiva, al mismo tiempo que a sus mitos locales. Se llevaban a cabo escenas de danzas pantomímicas, parodias de contenido histórico-religioso, seguidas de canciones alusivas al pasado, al viejo tiempo remiso en perecer ante lo nuevo, a los hechos de los Incas, de los jefes. Canciones en loor del Sol, de la Luna, de las Estrellas, familiares y reflejos de la familia incaica, que para la casta gobernante "la vida humana se refleja más armoniosamente en la vida celeste".[39] Fuera de que con esos actos expansivos, danzando y cantando por grupos y en coro, disipaban su cautiverio y descansaban de su trabajo rudo las jóvenes "Acllas" o "Gallardas" o "Bellas" o "Selectas". "El arte proporciona alegría a la vida penosa y extenuante de los esclavos".[40]

Más acá, hacia la ciudad o lo que es lo mismo, hacia abajo, descendiendo otros tres escalones, se ven los restos de una habitación que debió ser el lugar de refugio durante los momentos o días de lluvia o también para el hospedaje nocturno, hospedaje con cubierta de dos aguas, sostenida por los frontones laterales, que aún quedan por fragmentos. Dos ventanas miran al O., hacia el cañón del Urubamba. Ventanas a ratos "bocinas" dirigidas a las hondonadas del hoy llamado "Puente de San Miguel".

De su parte, los arquitectos, los artistas más avanzados entre los productores plásticos, lograron en esta cima sus mejores creaciones. Un arte lleno de movimiento, vibrátil, dotado de claridad, rebelado de los cánones severos aunque grandiosos de la arquitectura del Cusco. Crearon en estos recintos una plástica de contenido más concreto (fruto de la actividad artesanal), mientras que la religión del Sol se hacía cada vez más abstracta (de casta, que se apropia cada vez de los medios de producción). Arte de impulso marcial, entusiasta, realista.

A todo este bello conjunto se le denominó "Intihuatana", denominación que se ha mantenido hasta la actualidad —porque el espigón que subsiste a su vez no permite ponerlo en duda ni confundirlo. Ya lo hemos dicho, fue un reloj de sol y a las fuerzas celestes, como reflejos del Estado incaico, que imponía cada vez con más fuerza ese culto al "padre de los Incas", el tronco de la casta gobernante, desposeyendo, aunque

---

39 CHARLES HAINCHELIN, *Les origines de la religion*, Ed. Sociales, París, 2da. Ed., p. 102.

40 MÁXIMO GORKI, *De L'Art*, En la revista *Europe*, Fevrier-Mars, 1960, París, p. 108.

sin excluirla del todo, la antigua religión del "Punchau" (Luz, Día) de los antiguos clanes o comunidades primitivas, de atrasados medios de producción, "Punchau" cuya imagen se exhibía, como lo hemos visto, en la famosa ventana de "Sumturhuasi".

Actos mágicos que se hacían entre estos escenarios no precisa ni exclusivamente por intermedio de sacerdotes ni por prácticas litúrgicas, reservadas sólo a éstos, sino por medio de danzas, canciones, pantomimas, parodias de sentido folklórico, ejecutadas por comparsas de las jóvenes tejedoras, cautivas, que acudían aquí para distraer su cautiverio, su celibato forzoso y descansar de las duras jornadas, a propósito del mito solar. Precisamente las escaleras de piedra, ya descritas, revelan este aserto, pues son, como hemos dicho, dotadas de gran capacidad para el tránsito de comparsas, de grupos y entidades colectivas numerosas.

De tal manera que el "mito solar", la magia para conjurar los beneficios del "Inca del cielo" y al mismo tiempo las manifestaciones del sentimiento cordial de la población de *Ma*chu-Picchu se cumplía a maravilla en Intihuatana.

Y para terminar con este capítulo, ¿qué significa la palabra Intihuatana, Los Cronistas coloniales, todos ellos escolásticos, entre ellos Garcilaso de la Vega, nacido en el Cusco, de procedencia incaica por su madre, traducen esta palabra sólo en su sentido estrictamente literal. Según eso, quiere decir "para amarrar el Sol". De esta interpretación se vale el catedrático de Yale para asegurar que entre estas construcciones habitaban los "sacerdotes del Sol", añadiendo que "parece cierto que estos postes de piedra representaban el poste al cual una soga mística era amarrada por los sacerdotes para prevenir que el Sol se fuera muy lejos, más hacia el N. para no volver más dejándolos perecer de hambre y de frío"[41] No obstante, aquella palabra, en un sentido amplio, no significa precisamente la utilidad del espigón para que allí fuese "amarrado" el Sol ("como se le amarraba al animal que debía de ser sacrificado", dice el mismo autor), que en este caso la palabra "huatana" se deriva del verbo quechua "huatay" (amarrar), sino más bien Intihuatana viene del nombre quechua "huata" (año calendárico, ciclo solar) y entonces *Inti-huata-na* significa "encasillar los movimientos del Sol, por sus sombras, en el curso de un año calen-

---

[41] H. Bingham, *Ob. cit.* p. 52.

dárico", en cuyo caso "huata" viene a ser un "cierre", un "encasillamiento", por medio de los *quipus* solares, en las *quelcas* o grabados y dibujos sobre piedras (Signos que hoy han desaparecido casi por completo).

LA ciudad de *Machu-Picchu,* considerada en su integridad, no es menos admirable que cualquiera de sus monumentos aislados, que acabamos de analizar, por sus condiciones objetivas, que responden a una organización racional, como por su expresión plástica de conjunto, requisitos que le dan categoría de ciudad, claro está, dentro de la época y del grado de progreso del pueblo a que pertenecían sus edificadores. Es una de las ciudades incaicas hechas con precisión y en armonía con los fines para cuyo cumplimiento estuvo destinada. De donde resultó una "Acallahuasi" en grande, que superó a sus similares del Cusco, de Ollantaitambo, de Písac, etc., puesto que no fue sino un centro específico de trabajo para las "Escogidas". Mientras que en el Cusco, por ejemplo, "Acallahuasi", con ser un conjunto de edificios extenso y soberbio, no era sino un centro de trabajo, integrante del engranaje de otras instituciones políticas, económicas, religiosas, engranaje de una sede heterogénea y múltiple, que aglutinaba a todo el "Tahuantinsuyo".

Sus constructores se rigieron a un plan acaso superior a la capacidad social de su técnica de producción, pues edificaron, mucho antes del descubrimiento de América, una ciudad que podía responder al concepto moderno del "urbanismo", como ciencia de la organización de las ciudades y como arte de la plástica correspondiente; la supieron hacer de admirable belleza geométrica, cómoda, atractiva, justamente adaptada a las necesidades de sus habitantes. Los urbanizadores de *Machu-Picchu,* por su acierto y exactitud empíricos, no obstante su técnica social atrasada, bien podrán equipararse —salvadas las distancias de tiempo y de calidad— con el acierto y exactitud de nuestros urbanistas contemporáneos, que se rigen a la novísima ciencia de las urbanizaciones, aparecida sólo merced a las exigencias de nuestro siglo sobrepoblado, y necesitan ser o tener además algo de sociólogos, de higienistas, de geógrafos, de ingenieros, de arquitectos, en fin, de artistas. Los de *Machu-Picchu* poseían esos conocimientos sólo por intuición, derivada de la experiencia y del influjo determinante de la existencia

social; tenían algo de las primeras condiciones y mucho de las últimas.

Como no podía ser de otro modo, la ciudad se avino íntegramente, se entregó a la topografía abrupta de estas cumbres, tanto por necesidad como por razones de seguridad. De seguridad, pues había que tener cuidado con el trabajo productivo y con el servicio de las "Bellas". Por necesidad, sin embargo, los constructores le superaron al suelo escarpado y lo hicieron con precisión y belleza. Crearon la escalera, el andén o terraza, la rampa, el nicho en trapecio, el bastidor airoso, la ventana engastada en oro de alta ley, la ventana-bocina, sonora y comunicativa, los clavos de piedra.

Lo mismo que en el Cusco, después de todo, ciudad espejo de urbanismo, esta gran aglomeración urbanística se dividía en dos grandes zonas, como bases para la orientación general. *Jhanan* y *Hurin,* arriba y abajo. En el plano levantado por la Comisión de la Universidad de Yale y la Sociedad Geográfica de Washington, se puede ver la demarcación de esas dos regiones de la ciudad. La primera, *Jhanan,* comprendía toda la barriada de *Sumturhuasi.* la plaza de las "Basílicas", "La casa de las Acllas del Inca", "Intihuatana". La segunda, *Hurin,* que está más al declive, abarcaría todos los grupos fabriles de Lavanderías, Tintorerías, Hilanderías que en sus bajos fondos aún se inscriben algunas tumbas y ciertas carceletas de prisión y castigo. El extramuro Norte, donde confluían aquellas dos grandes zonas, es el que se abre hacia *Huaina-Picchu,* que esperaba a las urbanizaciones futuras.

Entre "Arriba" y "Abajo" no cabe la calle, ni como ruta intermedia, menos como medio de comunicación principal, tampoco como arteria del sistema circulatorio ni como osatura de la ciudad. No existe la *seque* de trayectoria recta, tampoco la calle angosta *quixquin purina,*[42] menos el *quicllu* o callejuela tortuosa, encanto de los arrabales del Cusco. La calle que constituye el tejido óseo de la ciudad incaica —en el Cusco, en Ollantaitambo, en Písac—, tanto como fue aquella ruta preciada en las ciudades pertenecientes a la civilización de Occidente, de la Antigüedad, de la Edad Media, de la época Moderna, en *Machu-Picchu* quedó suprimida, adelantándose de este modo, en seis siglos, a las urbanizaciones de la civilización con-

[42] *Lexicon,* por Fr. DOMINGO DE SANTO TOMÁS, p. 68, Ed. facsimilar, Lima, 1951.

temporánea, las que a su vez van dando muerte a la calle, de preferencia a la calle empobrecida, que, no obstante y por regla general, rezuma brillantes episodios populares del pasado, sustituyéndola por la arquitectura "funcional", del palacete burgués que ya no le da su frente a la calle, porque no existe, sino al "paseo", al parque y más que todo a la avenida espléndidamente preparada para el curso de los automóviles, del automóvil enemigo acérrimo de la calle. En *Machu-Picchu* no había automóviles ni cosa parecida; pero sí enormes cantos, rocas salvajes y más que todo abismos peligrosos.

La osatura de la ciudad está íntegramente constituida por la escalera y por la terraza o andén, por cuyos medios dominaron la pendiente y la hicieron de tránsito cómodo y seguro. Es la ciudad de escaparate que se encarama mediante unas formas geométricas precisas sobre el domo, cúpula o cabeza hirsuta de esta montaña andina, reacia a la vía horizontal pero dócil a la rampa, al plano inclinado. La escalera se impuso en todas dimensiones y capacidades variadas, desde la gran escalera, de hermosas proporciones, peldaños anchos y largos, tramos distribuidos racionalmente para el ahorro de fatiga de los viandantes, de peraltes bajos, de huellas seguras. Este tipo de escalera tuvo tres ejemplares notables en *Machu-Picchu.* El principal o arteria básica de la ciudad, es el que se extiende desde las cercanías al bosque y al río y sube hacia lo más alto, hasta las proximidades de la puerta de "honor"; y en cierta altura de su desarrollo, se bifurca, mediante otro ramal que se desvía a la derecha como una *bivia* que lleva hacia otra zona. La otra escalera de semejantes proporciones, de igual aliento, es la que conduce desde la plaza a cuyo frente se hallan las Tres Ventanas de "Tamputoco" hacia el barrio de las Hilanderas y las Tintoreras. Finalmente, la escalera, acaso la más bella, la sinuosa, de tres tramos, en zig-zag, que se dirige hacia Intihuatana. Los tres sistemas restantes que culminan sobre metas de uso frecuente y cotidiano. También hay escaleras de menores proporciones y de tránsito más limitado. Escaleras estrechas, de peldaños hechos con cantos rudos, y si es dable decir, tortuosas, que suben a los zaquizamies y se hunden entre terrazas y roquedos. Escalerillas que ponen en comunicación un edificio con otro o una terraza y la siguiente. Peldaños de estrecho tramo que resuelven suavemente desniveles de poca pendiente.

Las terrazas bien pueden ser consideradas como elementos urbanísticos complementarios de las escaleras. En relidad, *Ma-*

chu-Picchu no es precisamente una ciudad de escalinatas sino más bien una de terrazas, ciudad jardín como un macetero andino gigantesco. Si la escalera solucionaba las dificultades de la rampa o de la pendiente, haciéndola transitable, la terraza se cuelga sobre el abismo y lo domina, lo asegura. Se colgaba pletórica de colorido, pues cada andén era un jardín y a la vez un huerto, pues el maizal se cultivaba aquí como una *fruta* y no sólo como un *fruto*, casi como cualquier otra flor. La terraza asimismo era parte integrante, en gran proporción, de la osatura o esqueleto de la ciudad, de su "morfología" y de su "fisiología", pudo ser parte de la cabeza, del corazón, de la entraña de la ciudad o también de sus sistemas circulatorios, de consuno con las escaleras.

Se debió a la topografía rampante de *Machu-Picchu* la profusión de las ventanas en las construcciones. "Arriba-Abajo" no podía tener un sistema de comunicación más fácil que por medio del altavoz o bocina de piedra —que era la ventana—, altavoz favorecido por la atmósfera seca y diáfana, que expandía el sonido de la palabra voceada por todo el cañón del río, por los abismos que circuyen estas cumbres, de gran poder percutor, que ondulaba por estas soledades en sones conmovedores. El sistema de ventanas entre una barriada y otra, entre las orientadas al Este, en concordancia con las vueltas hacia el Oeste, de los barrios fronterizos, respondía a necesidades de comunicación más fácil que por medio de las escaleras, al mismo tiempo que respondía a necesidades higiénicas de aireación igual que a otras necesidades sociales, como todas las ventanas del mundo. Las de *Machu-Picchu*, digamos en su elogio, eran ventanas fónicas. Durante el día, a través de ellas, se hacían públicas ordenanzas cotidianas de las matronas gobernantes, ordenanzas de diversa índole, para el buen gobierno, para el trabajo; se hacían llamamientos a determinados grupos, etc. Y en las horas de la noche, ciertamente, las ventanas servirían para conducir a los interiores del aposento el grato son de la *quena* que resonaba por todo el valle entonando un haraui —la forma literaria y musical del alma campesina condensada, a falta de la escritura—, harahui que bien podía haber sido el llamamiento a la vida en favor de las jóvenes cautivas que con su trabajo de alta producción sustentaban al régimen incaico y al mismo tiempo con su solterío obligado oprimían su vida de sus impulsos naturales, humanos, que sólo se sublimaban, hay que suponerlo, por medio de sus mitos, mediante sus magias,

en una palabra, por el concurso del arte musical y poético, arte admirablemente desarrollado por el pueblo quechua no obstante el grado desigual de sus medios de producción y de su desarrollo social. Estas ventanas servían también para la comunicación con el mundo, que estaba lejos, aislado por tantas murallas, circuido por temibles abismos que impedían su contacto inmediato. Tantas atalayas enclavadas en sitios estratégicos de los tres *Pics.*, y hasta la horca que no estaba lejos, impedían la fuga y la liberación, el regreso a la vida para aunarla al trabajo, que nunca dejaba de ser abnegado y entusiasta. El arte lírico, como música y como poesía, compensaba los sinsabores de la vida por estas soledades.

Los nichos o perforaciones simétricas, en forma de trapecio —guardando paralelismo con el muro escarpado—, son también elementos que completan la estructura urbanística. Nótase profusión de estos medios de comodidad doméstica en el interior de los edificios, sean de los destinados para instituciones sociales de toda índole, sean en beneficio de los dormitorios familiares. En aquéllos, se depositaban ofrendas para los muertos, si se trataba de tumbas, exvotos si era para rendir homenaje a los símbolos religiosos. En éstos, se guardaban allí los objetos de uso doméstico, las joyas o adornos personales. Hacían el papel de retablos, en ciertos casos, de cofres o anaqueles en otros. El hueco perforado en la pared, llámese nicho, hornacina o alacena, al mismo tiempo que aliviaba la desnuda continuidad del muro, prestaba cierto movimiento al interior de estos aposentos. El nicho desempeñaba las veces del cofre o de la vitrina. Daba comodidad a la habitación.

Del mismo modo, los clavos de piedra son elementos útiles para la mejor urbanización. Unas veces, son clavos de forma cilíndrica, otras, son prismas tetraedros, que sobresalen de la pared hasta unos 25 cms., por 15 cms., de diámetro. Clavos poderosos que llenaban varias finalidades. Servían para sujetar sobre ellos la estructura de la cubierta de las habitaciones, generalmente de dos aguas, estructura liviana, después de todo, pues se componía de un entretejido de ciertos tallos vegetales, como la anea o totora de las lagunas (de propiedad de los Incas) con la paja o *ichu* de las punas. La única parte vulnerable de los edificios a la acción del fuego. Otras veces, eran tomados como perchas para colgar ropas, madejas de hilos para el tejido, lienzos o colgaduras de adorno, etc. Estos clavos res-

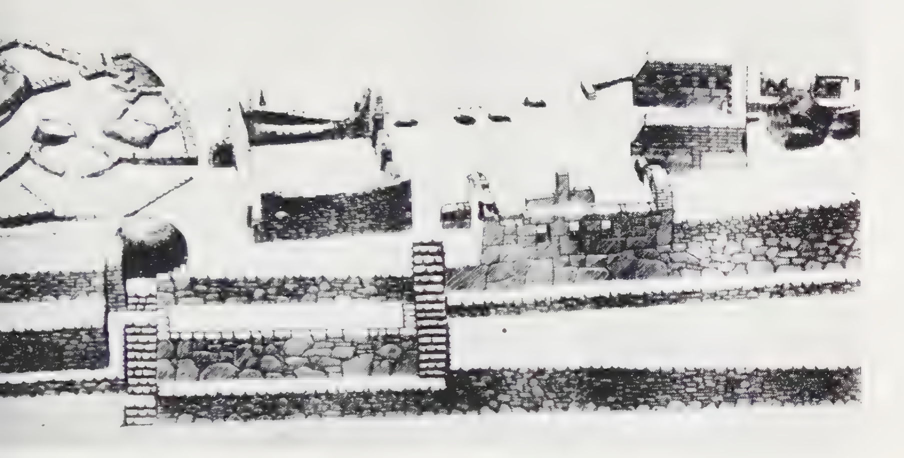
ponden pues a necesidades vinculadas con el carácter del trabajo.

Con el advenimiento del Estado incaico la "gran casa", ambiente habitable de la comunidad primitiva, fue sustituida por la cabaña familiar, campesina, rural. Pero el crecimiento de la sede de aquel Estado, la ciudad del Cusco, paralelo al progreso de la técnica y de la producción, dio lugar a la transformación de la habitación, urbanizada, la de los Incas y la de los grandes jefes, conservando es verdad el tipo social de la casa familiar, a cuyo progreso contribuyó la división del trabajo, artesanal más que todo.

Pues bien, la pequeña ciudad de *Machu-Picchu,* cuya construcción se remonta, más o menos, como ya lo hemos dicho, a la época del florecimiento de la cultura incaica, adoptó en sus sistemas de "poblamiento" el tipo de la casa incaica y no el de la cabaña campesina, es decir, el tipo de la habitación urbanizada, propia de la ciudad, la usada únicamente por la clase gobernante. Tanto en la masa y la densidad de las casas como en el número de sus habitantes y su densidad, *Machu-Picchu* superó al habitat rural y constituyó su habitat claramente urbano, no obstante de que el habitat rural le rodeaba y hasta le roía las entrañas por medio de las terrazas. La arquitectura de la habitación de tipo familiar, de modelo incaico, fue pues adaptada aquí con éxito.

Tanto el *puñuy-huasi* (dormitorio) como el *ahuay-huasi* (taller para el trabajo textil)[43] lo mismo que los edificios destinados a las instituciones incaicas, eran de planta cuadrangular, generalmente de un solo piso en su alzado —de tres o cuatro metros de elevación—, de inclinación escarpada en su aparejo, compuesto por sillares de piedras espléndidamente labradas, con cubiertas de dos aguas, formadas por espadañas y paja resecas, vulnerables al fuego, en contraste con los muros de piedras. Por dentro, las habitaciones tienen invariablemente los muros perforados hacia el promedio de su altura para que sirvan de nichos, alacenas u hornacinas. En el interior de los dormitorios, cada nicho corresponde, más o menos, a la ubicación de la cama de cada persona. En los demás edificios públicos, correspondientes a las instituciones, los nichos son alacenas y casi hacen de "retablos", pues sirven para depositar las ofrendas, los exvotos, las joyas de oro y plata ("conopas"), correspon-

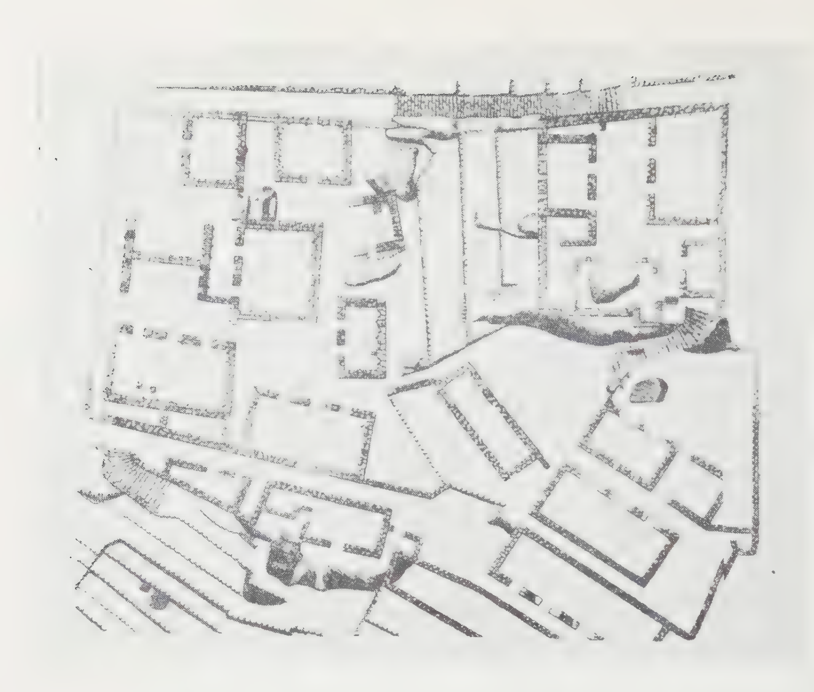
[43] HUAMAN POMA, *Ob. cit.* foja 300.

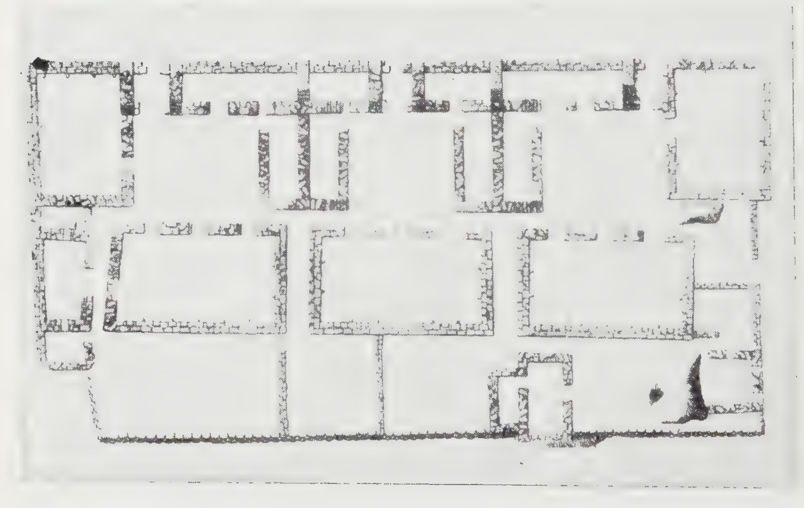


ıo del grupo arquitectónico "Pucamarca" o de las Tintoreras. Mr. Bingham
le llama "Grupo de la Ingeniosidad". (Tomado de la obra del mismo autor).



Grupo de las "3 Puertas", o de las Hilanderas, tapicería y accesorios. (Tomado del mismo autor).





La zona de las andenerías agrícolas. Se ve entre dichas andenerías y la parte urbanizada de la ciudad, la muralla divisoria de ambos dominios.

dientes a las advocaciones o símbolos para los que han sido edificados esos locales, fuera de sus demás usos. Del mismo modo, las habitaciones y los talleres están dotados de ventanas, por lo general, como hemos visto, vueltas hacia el Oriente, en las aglomeraciones de "Arriba" y al Occidente, en las de "Abajo". La densidad de las ocupantes del dormitorio se calcula, de acuerdo con sus proporciones arquitectónicas, en un mínimo de seis y un máximo de doce personas. (Lo que daría en su población total alrededor de cuatrocientas personas). Las puertas de acceso de estos dormitorios son altas y sin batientes, hecho que seguramente se debió a las condiciones del clima cálido y a la efectiva seguridad social.

La estructura arquitectónica de estos dormitorios nos demuestra pues que son del tipo "familiar" incaico —el grado máximo a que llegó la evolución del habitat urbano—, estructura adecuada para la convivencia de elementos sociales afines, para jóvenes cautivas traídas por sus propios padres o por sus jefes, como tributo, acorde con los modos de producción, para destinarlas al trabajo textil y al mismo tiempo para que, cuando menos parte de ellas, sirvieran de mujeres del Inca de los grandes jefes, a quienes se les autorizaba para que las tomaran y convivieran con ellas.

Finalmente, la construcción de *Machu-Picchu* no fue obra del azar, como la mayor parte de las ciudades antiguas, sino obedeció a un plan urbanístico, como demuestran sus restos actuales. Es que su construcción obedeció a un fin determinado, hacer sobre esta excelsa cumbre una "Acllahuasi", cuyo modelo "social", estaba en el establecimiento del Cusco del mismo rubro. Confirma el aserto su arquitectura discriminada. Primero, el gran corte de Sur a Norte que divide a las aglomeraciones en "Hanan-saya" y en "Hurin-saya", como ya hemos dicho, con sus recortes respectivos, por ejemplo, entre el grupo de *Sumturhuasi* y la "Casa de las Escogidas del Inca", que forman una sola "masa" arquitectónica, luego, el grupo de las "Basílicas" que igualmente forma la misma masa con más el Intihuatana. La otra mitad del corte, conjuga las aglomeraciones del barrio de "los nichos raros", que también se cortan en dos, debido a las grandes escaleras y a las fuentes de agua que atraviesan por en medio de esa zona de las lavanderías, con el grupo de las tintorerías adosado al de las hilanderías y tapicerías. Las plazas sirven para conglomerar a la población

habitualmente dispersa en los talleres o en sus propias viviendas.

Ya Mr. Bingham nos ha demostrado, aunque sólo en su aspecto formalista, diríamos, individualista, esa distribución de los edificios, que confirma nuestra opinión respecto a la división del trabajo por especialidades y a la consiguiente distribución de las viviendas. Mr. Bingham sólo pudo notar los signos arquitectónicos característicos de cada aglomeración, como el "cerrojo", los "morteros", la "escalera inmortal", atribuyendo tales signos a iniciativas personales. Pero ya hemos creído probar que esos signos objetivos están vinculados no con ningún jefe ni con la esposa de otro jefe ni con "el ingenioso" tallador de una admirable escalera sobre la misma roca, sino con las especializaciones en el arte textil, motivo fundamental del advenimiento, de este habitat urbano cimero. Ciudad "cuadriculada" para la mejor producción en beneficio del avance político del Estado incaico. Y como tal armoniosa, cómoda, atractiva.

Al extremo meridional de *Machu-Picchu* se alza un amurallamiento elevadísimo que separa a la ciudad de la zona agrícola, donde se extienden de arriba abajo las famosas andenerías de cultivo, casi hasta llegar a las orillas del río que lame las bases de la montaña. Bien se ve que esta zona, de ambiente rural, se separó de la ciudad para que sirviera de campo de cultivo que alimentara, así sea en parte, a la población fabril. Al pie de estos andenes se ven los restos de algunas casas construidas, sin duda para que sirvieran de viviendas a los cultivadores de tal sistema agrícola, que eran varones, que vivían allí con sus familias, que eran *yanaconas* y *mitayos* al servicio de la ciudad de las "Selectas". Estos yanaconas y mitayos cultivaban en estas terrazas principalmente el maíz, base de la alimentación general, para llevar las cosechas a los graneros de la ciudad. A su vez, estos agricultores recibían atención alimenticia, incluyendo la chicha, "vino" indispensable para el trabajo, como servicio del lado de las Acllas. Bingham nos relata que los tiestos encontrados en esta zona, correspondientes a cántaros y otros recipientes, corroboran el aserto. A su vez los yanaconas estaban también obligados a prestar atenciones diurnas en muchos menesteres, dentro de la ciudad, de acceso prohibido para hombres. Para cuyo efecto, trasponían del lado de sus "chacras" o andenes agrícolas hacia la ciudad escalando el muro separador y limítrofe por medio de cinco peldaños em-

potrados, a cierta distancia y sucesivamente, que conducían a una puerta de acceso, puerta de acceso que daba hacia "Sumturhuasi" o sede del gobierno de la ciudad. Aquellos peldaños y la puerta mencionada subsisten hasta ahora.[44]

HEMOS llegado al asunto principal de este trabajo, que varias veces, en las páginas precedentes, adelantamos su sentido. *Machu-Picchu*, antes que "ciudadela", en la acepción militar, y antes que "santuario", en la religiosa, fue una ciudad de carácter civil y un centro de trabajo establecido para que aquí residieran internadas y trabajaran aquella parte de las "acllas" o "Escogidas", excedentes de otros centros similares, del Cusco, Ollantaitambo, Písac, así como las destinadas, en forma especial, por razones administrativas, por intereses de gobierno, en consideración al mejor servicio en el trabajo, en fin. Pero fundamentalmente la construcción de *Machu-Picchu* se debió al crecimiento de la productividad del trabajo y más que todo, al incremento de los medios de producción, favorables al régimen incaico. La arquitectura misma de esta ciudad fue un espléndido medio de producción, antes que obra de arte militar o religiosa, que superó a no dudarlo a otros centros iguales, diseminados por todo el Tahuantinsuyo. No fue pues ni una plaza fuerte ni un monasterio o santuario para el culto al Sol, a la Luna, a las Estrellas.

Los que sostienen el punto de vista estratégico, de considerarla como una "ciudadela", rodeada de contrafuertes y, cuando menos, poseedora de un "torreón" de apoyo bélico, basan su aserto en ciertas "defensas" que, en efecto, sustentan a la ciudad. En primer lugar, la montaña sobre la que está edificada, alta y abrupta; luego, el río torrentoso que cursa al pie; en seguida, el bosque tupido, cortina casi infranqueable, desde la base del monte hasta la ciudad misma; por último, las murallas o cercos edificados por la mano del hombre, en aquellas partes en que la topografía reacia aplacaba sus abismos y ofrecía en cambio niveles franqueables sin mayor dificultad. Por ejemplo, aquel amurallamiento de que hablamos líneas antes, que sirve para deslindar la ciudad propiamente dicha de la

---

44 Es por allí por donde en la actualidad los turistas alojados en la posada moderna u "hotel", se encaminan e ingresan a conocer la bella ciudad de piedra.

serie de andenerías agrícolas que se escalonan ampliamente por el Sur, donde se cultivaban cereales destinados para abastecer las despensas de las "Bellas", habitantes del otro lado. No obstante, este y otros cercos que rodeaban a la ciudad por sus flancos débiles, se levantaron no para detener una supuesta "invasión del enemigo", sino simplemente para poner valla a la separación —establecida por las relaciones de producción de la sociedad incaica— de los trabajadores varones (agricultores de los andenes mencionados), con respecto a las mujeres, internadas en los aposentos de la ciudad y cuyo celibato convenía a los Incas. Pues bien, ni aquellos obstáculos naturales ni el cerco elevado fueron jamás utilizados como "fortalezas" de combate. Pensar de otro modo, sería una contradicción o un error de concepto, toda vez que el osteólogo de la "Comisión científica Bingham" nos ha probado que cuando menos las cuatro quintas partes de los esqueletos extraidos de las tumbas, en 1912, pertenecían a mujeres, que en ningún momento se revelaron como guerreras ni aptas para manejar las armas de aquella época. Eran "gallardas", trabajadoras de lindos trajes para el lujo de la clase gobernante o para el "consumo", mediante el fuego del Sol o de los "Apus" o, cuando lo ordenaba el Inca, amantes palomas que a la postre llegaban a ser esposas de jefes o madres del pueblo. Quedaría descartado, además, en contra de la opinión "militarista", el hecho de que esta ciudad, en caso necesario, podía ser sitiada por hambre en pocas horas.

Desde el otro punto de vista, el referente a lo del "monasterio" y el "sacerdocio", tampoco se pueden encontrar pruebas entre esta maravillosa documentación de piedra. En la cultura quechua, la función religiosa nunca fue aislada de las necesidades económicas, políticas, sociales en general. No había ermitaños, "místicos" ni "teólogos" de la idolatría, como opina el mismo explorador de estas cimas, presidente de la Comisión científica enviada por la Universidad de Yale y por la Sociedad Geográfica de Washington, cuando el Sol brillaba hasta dilatar la vista y desde un cielo de un azul que disuadía de toda confusión, mentira o error. "Se habla de la función religiosa como si ella fuese aislada. Es raro que se pueda estudiarla en una ciudad en el estado puro".[45] Nada o muy poco hay de "sagrado" específico en la arquitectura de *Machu-Picchu.* Los lu-

[45] *Les fondements de la geographie humaine,* MAX SORRE, T. III, París, 1952, p. 225.

gares o edificios considerados por Mr. Bingham como "templos" y de exclusiva finalidad religiosa, son sedes de función múltiple, son medios de producción más que todo, como *Sumturhuasi,* en cuyas ventanas forradas en oro, como vimos, se veneraba al "Punchau" o Día, sin perjuicio de que las "Acllas" del Sol, que lo atendían y exhibían, fueran al mismo tiempo y por sobre todo trabajadoras de tejidos, que usaban de los aposentos para esos fines económicos así como, las "Mamacunas", para el gobierno de la ciudad. "El gran templo" ("catedral de la idolatría") era más bien una especie de "basílica", lugar de concentración para múltiples actos religiosos, civiles y "profanos".

Digamos todavía que la organización urbanística de la ciudad es una prueba más en favor de que su advenimiento no obedeció a fines militares ni religiosos, sino a conveniencias de orden económico. Su arquitectura lo demuestra. Toda la ciudad contiene dos clases de edificios, ambas vinculadas con el trabajo. Los talleres y los dormitorios de tipo familiar, de modelo incaico (y no rural, como era la cabaña campesina, asimismo "familiar") sin que esto quiera decir que ciertos monumentos respondían también a necesidades religiosas, aunque no en forma exclusiva. Es una arquitectura clara, abierta, externada, incompatible con los claroscuros y sombras de sentido litúrgico, del culto esotérico, en que los "sacerdotes" fuesen los únicos dirigentes del quehacer cotidiano. Pues el edificio arquitectónico, en general, al contrario de lo que ocurre con la creación pictórica o escultórica, que puede ser de inspiración súbita, responde a necesidades concretas y previstas, sea de orden material o psicológico. En este caso, cada monumento está destinado para el trabajo, como medio productivo, incluso el que servía de posada de las mujeres cautivas, consideradas a su vez como fuerza productiva, antes que como "sacerdotisas". Arquitectura acorde con sus fines, poseedora de comodidades —alacenas, clavos, descansaderos o poyales tallados sobre las rocas, cocinas, corrales, etc. El edificio tiene pues una relación precisa entre su forma plástica y su destino. El análisis de los monumentos de esta ciudad nos ha demostrado que todos ellos han tenido un destino acorde con la producción textil y no con el arte militar ni con la religión tomada como exclusiva. Hasta el Coricancha del Cusco fue un centro de enseñanza y de trabajo, fuera de haber sido un santuario para el culto al Sol.

Estamos pues en la ciudad de las "Acllas", llámense por otro nombre y en castellano "Escogidas", "Gallardas", "Bellas" (que en el idioma quechua existen sus correspondientes denonaciones),[46] es decir, de mujeres artesanas y, más que eso artistas, cuyo "reclutamiento" se hacía mediante dos procedimientos: como tributo que ofrecían todos los pueblos al Estado incaico, escogiéndolas a las jóvenes y muchachas entre las físicamente mejor dotadas y a la vez las mejores parecidas de la comarca y de la familia, por lo que se llamaban "acllas" ("escogidas"); y como "donación" a dicho Estado de parte de sus propios padres, que por lo general eran grandes jefes y hasta por el mismo Inca, de cualquiera de sus hijas. Estas últimas, en llegando a la mayor edad, dentro del internado, eran las que desempeñaban las labores más importantes, como ser dirigentes en la administración o en el gobierno del centro de trabajo y más tarde, a partir de los treinta años, podían ser "Mamacunas" (maestras, madres, gobernantes sociales, autoridades). Según el historiador indígena Santa Cruz Pachacuti, estas "acllas" eran clasificadas también por el color de su piel, en "Yúrac-Acllas" (blancas), en "Huairuro-Acllas" (morenas sonrosadas) y "Yana-Acllas" (morenas del todo).[47]

Desbrozando toda la hojarasca teológica de los Cronistas de la época colonial, sobre este aspecto de la historia incaica, deformada asimismo por los prejuicios religiosos medievales respecto a la vida religiosa de Europa, deducimos los siguientes hechos: 1) que estos planteles no eran exactamente monjiles como pensaba Garcilaso y tantos otros Cronistas, sino estaban constituidos por mujeres jóvenes, de quienes se aprovechaba su fuerza de trabajo en beneficio del Estado y sin otra remuneración que el alimento, el vestido y la habitación; 2) las "acllas del Inca", además de ser trabajadoras en aquellas condiciones, debían de servir de mujeres del Inca y tener prole, en cuyo caso, a edad más madura, serían "Mamacunas del Inca", es decir sus herederas en las tierras que pertenecieron al gobernante difunto. También estas trabajadoras y las de los otros

---

[46] J. U. García, *Cuadernos Americanos.* México Núm. 5, 1959, p. 152.

[47] Santa Cruz Pachacuti, *Relación de antigüedades deste reino del Piru.* Colección de Documentos para la Historia del Perú, por H. Urteaga, Lima, MCMXXVII, p. 15.

grupos podían ser transferidas, como esposas o concubinas, a otros jefes del gobierno incaico. En ambos casos prevalecían las costumbres del "hetairismo", procedentes del matrimonio por grupos, de la época anterior;[48] 3) el hecho de exigirse tanto de parte del tributo popular como de la de las castas gobernantes, que las condiciones físicas de la mujer fuesen excelentes, de grato parecer, bellas, parece una prueba de que una de las finalidades de su encierro, al margen de su fuerza de trabajo, era para procurar una selección eugenésica, de sentido clasista.

Veamos ahora el modo y la forma de producción ejecutados por estas "Gallardas". Como modo de producción que se efectuaba en los talleres de éste y otros centros militares del Tahuantinsuyu, se verá que corresponde a la iniciación de una esclavitud doméstica[49], toda vez que el productor, en este caso, la trabajadora, era casi de propiedad del Estado, representado por la voluntad soberana del Inca, a más de que ya existía la propiedad privada de los Incas,[50] propiedad sobre los medios de producción —fuera de la fuerza de trabajo de aquellas mujeres—, de las tierras de Yucay y otras regiones, de los ganados, de los instrumentos de trabajo, etc., etc. Sin que esto quiera decir que todo el modo de producción del régimen incaico haya sido exactamente el modo exclavista. En cuanto a la forma de producción según la cual realizaban su trabajo, las "Acllas" de todos los matices, diremos que se empleaba la técnica de la cooperación, en su forma bastante desarrollada y eficaz, que podría haber competido o superado a las mismas organizaciones del trabajo bajo el modo de producción feudal y hasta capitalista. Al respecto, Karl Marx define la cooperación en el trabajo del siguiente modo: "Cuando muchos trabajadores actúan con conjunto en vista de un fin común en el mismo proceso de producción o en procesos diferentes pero conexos, su trabajo toma la forma cooperativa".[51] O lo que es lo mismo, la concurrencia en común de todo el proceso textil realizado

---

48 F. Engels, *Ob. cit.* p. 62.

49 *Etat et Classes dan, l'Antiquité Esclavagiste,* Cahier No. 2. Cap.: "La Chute du Regimen Esclavagiste", par prof. E. M. Chtaermen, p. 125.

50 J. U. García, *Sumas para la Historia del Cusco, I,* en *Cuadernos Americanos,* No. 3, 1959, p. 146.

51 Karl Marx, *Le Capital,* Livre Primier, T. II, p. 18, Editions Sociales, París 1948.

en esta "Acallahuasi" que se llama *Machu-Picchu,* en seguida, la concurrencia en procesos diferentes pero conexos, por ejemplo, entre las lavadoras de lana, que residían en el grupo arquitectónico cercano a las fuentes de irrigación, las tintoreras, habitantes del edificio que poseían morteros o del dotado de cerrojo, donde estaba el almacén de las lanas, las hilanderas, que ocupaban el grupo siguiente, llamado de "Las Tres Puertas", donde además se confeccionaban los tapices y los accesorios nos convencen de la organización cooperativa implantada por los Incas, en sus dos formas o grados, en este gran falansterio femenino. El trabajo cooperativo interno, proporcional a cada especialidad y siempre con miras a la producción general, se realizaba en cada "barrio", ubicado por sus características arquitectónicas, cuyas huellas nos convencen en tal sentido y nos persuaden, digámoslo una vez más, de que no fueron edificaciones destinadas para "cuarteles" ni para "templos", para "ejércitos" ni para fieles "rezadoras".

La forma de producción de trajes se realizaba pues mediante una organización y distribución de tareas en forma cooperativa que al mismo tiempo aumentaba las fuerzas productivas individuales. Las lavanderas de lanas, las hilanderas, tintoreras y las que confeccionaban propiamente los trajes y sus accesorios, como los gorros *(chullus),* las bolsas *(chuspas),* las fajas *(chumpis)*, los adornos o festones *(hualcas),* todas realizaban su labor en forma individual. La hilandera, por ejemplo, haciendo uso de su rueca. cuyo trabajo no podía compartir con ella ninguna otra. Pero como disponían de distintas clases de ruecas —distintas formas de producción—, los hilos conseguidos se obtenían por medio del trabajo individual; es decir, que había hilanderas de hilos gruesos, buenos para tapices o para trajes burdos, de hilos delgados y finos, para trajes de alta calidad, etc. Lo mismo ocurría con las tintoreras, que por procedimientos, casi todos mecánicos, obtenían distintos tintes, ya de origen mineral, ya vegetal o animal, con los que teñían los hilos ya pasados por el huso, para volverlos a secar en los secaderos públicos. Del mismo modo, las encargadas y especializadas en la confección de los trajes realizaban sus tareas individualmente, por lo mismo que el telar para el tejido era asimismo individual; dos marcos de madera paralelos, en los que extendían y tesaban los hilos ya preparados, de tal manera que por uno de los marcos se afijaba el telar en una estaca y por el otro, la tejedora se lo ceñía a la cintura. Además, la



Mujeres quechuas del Cusco, actuales, siempre admirables tejedoras.



Hombre quechua del Cusco actual, prócer del "ayllu".



La zona de las andenerías agrícolas. Se ve entre dichas andenerías y la parte urbanizada de la ciudad, la muralla divisoria de ambos dominios.

que realizaba esta tarea, la más importante, debía de saber de memoria la técnica y la configuración de los motivos ornamentales, que debían de exornar el campo de la túnica o del manto, debía de poseer, claro está, cierta capacidad artística pues ese campo del traje era como un lienzo de pintor, donde se reproducía en forma estilizada el paisaje así dotado de colorido, merced a la trama de los hilos teñidos. Son famosos en todos los Museos del mundo estos tejidos. Dicho sea de paso, en la ornamentación textil del pueblo quechua no existen motivos o figuras monstruosas reveladoras de la concepción teológica ni mitológica del mundo. Son no más que formas geométricas, tomadas de la geografía del habitat; formas vegetales, como hojas y flores estilizadas, siluetas de animales, vinculados con el trabajo, como la llama, o de aves que tienen alguna relación con la agricultura, como el picaflor ("quenti"), la alondra ("Chumpituis"), el cóndor, el puma carnicero, por último, las figuras humanas. No existen esas estilizaciones monstruosas del arte ornamental de Chavín ni las figuras mitológicas de los tejidos de Paracas, por ejemplo. Las encargadas de la confección de los Accesorios, asimismo, realizaban sus tareas en forma de trabajo individual, pero de finalidad cooperativa. Del mismo modo las tapiceras, las que confeccionaban los "cumpis" (alfombras), igualmente cargados de motivos ornamentales en el campo.

El arte decorativo de los tejidos es realista por excelencia, de emoción tranquila, de visión humana. En el arte textil está a la vez el arte de la pintura, desde luego, más libre, menos vinculada con el movimiento social, como, por ejemplo la arquitectura de *Machu-Picchu;* además, esta "pintura" que debe su origen a una inspiración del momento, que a la postre se reproduce invariable, mecánicamente por mucho tiempo. La decoración textil es conservadora, poco dócil al ímpetu de las fuerzas productivas.

Resumiremos aquí respecto a las formas de producción llevadas a cabo en esta ciudad de las piedras espléndidas. Las especializaciones comprendían: 1) Lavado de las lanas, primero, y de los hilos, después, cuyas obreras vivían en la zona llamada por Bingham de los "Nichos Raros" y al margen de las fuentes por donde cursaba el agua. 2) Teñido de los hilos, en "Pucamarca". 3) Confección de trajes, túnicas, mantos, labor la más importante que se realizaba en los talleres de las zonas de *Sumturhuasi* y de la "Casa del Inca", por las "Acllas"

del Sol y del Inca, especialmente instruidas por las Mamacunas respectivas. 4) Confección de los accesorios, gorras, fajas, bolsas y bolsillos, festones, adornos, flecos, así como tapices. Este trabajo se realizaba en el mismo barrio de las Hilanderas, o sea en el llamado por Bingham de "Las tres Puertas". 5) Lavanderas, hilanderas, tintoreras, tejedoras, eran las especializaciones de trabajo al mismo tiempo que individual cooperativo.

Las materias primas consistían en lanas de vicuña y de alpaca, de preferencia en relación a la lana de la llama —animal de carga—, a la del huanucu y demás híbridos de vicuña con alpaca. También se cultivaba el algodón, como materia prima para los tejidos; algodón que se producía, en las tierras cálidas, desde el Valle de Yucay hasta Vilcabamba, en el interior del cañón del Urubamba, tierras que las poseían los Incas en propiedad. Los trajes para ofrecer al Sol y a Los Apus y para el vestuario del Inca eran de preferencia de lana de vicuña, de confección más difícil. Los trajes comunes podían ser de las otras variedades de la lana de los animales cruzados, y a veces también con trama de algodón.

Todo lo que nos puede dar la idea del complejo trabajo que se realizaba entre estos edificios especialmente construidos como medios de producción para el logro de una producción mayor, que debía de competir y acaso superar a la de "Acllahuasi" del Cusco o a la de Ollantaitambo y Písac.

En conclusión, *Machu-Picchu* fue una ciudad relativamente pequeña, comparada, por ejemplo, con el Cusco y hasta con Ollantaitambo, pero que desde el punto de vista de la producción textil superaba a todas las similares.

Era una ciudad de urbanización espléndida, ordenada, puede decirse, especializada también como el trabajo, y como los demás medios de producción, de elementos plásticos completos e indispensables para sus fines. Pero considerada como un falansterio o concentración fabril, podía ser apreciada en forma equivalente a una gran fábrica, como no hubo otra igual.

Pequeña ciudad, no obstante, admirablemente organizada y dotada de vitalidad merced a sus radiosos monumentos; gran falansterio de una espléndida y abundante producción.

No hay rastros valederos para considerarla como "ciudadela" o "castillo fuerte", ni como "santuario", residencia de anacoretas, pues los modos de producción del pueblo quechua

no eran propicios para que surgieran "sacerdotes" a la manera indostánica o china. Su cosmogonía, ya lo hemos dicho repetidas veces, era materialista y como su arte, realista. El culto al Sol, en el fondo —llámese Pachacámac, aquí, o Huiracocha, más allá— es el culto a una fuerza de la naturaleza la más vital y hermosa, que llenaba de alborozo al campesino cusqueño. Para ser "Pucara" (ciudadela) le faltaban condiciones verdaderamente estratégicas —fuera de su configuración topográfica abrupta— y para ser santuario o monasterio le sobraban aire, claridad, edificios y amplitud urbana, incompatibles con la teología.

Menos pudo haber servido, como opinan otros, para "capital" de un pequeño señorío "Tampu", que habría equivalido, salvadas las distancias de tiempo, a la diminuta y sediciente república de San Marino, en Europa de hoy. Apenas habría alcanzado para ser residencia de un pequeño clan.

Con todo, *Machu-Picchu*, fuera de haber sido un centro de trabajo especialmente hecho para las "Escogidas" y un conjunto de medios de producción de notable eficiencia, fue también un centro espectacular de una arquitectura demostrativa de la cohesión social y política de la sociedad incaica, demostrativa de su cultura abierta y comprensible, en forma menos privada y confusa, hasta cierto punto, que sus demás artes plásticas. Las aglomeraciones urbanísticas son edificios de gran plasticidad y de claro destino, como hemos visto, son elementos esclarecidos, afirmadores de las fuerzas productivas, de gran empuje, que impulsaron el advenimiento de esta maravilla de arte al servicio de las necesidades sociales.

Por lástima, la conquista española vino a interrumpir el desarrollo histórico de la cultura aborigen y cusqueña, tan original como en ninguna otra región del Perú de entonces.

Machu Picchu:

CENTRO de trabajo femenino incaico.

Actualmente, sus ruinas constituyen una documentación valiosísima, más eficiente que muchos cronicones farragosos, una documentación de piedra, ya que los Incas carecían de escritura.

Dimensión Imaginaria

"A ROOSEVELT"; UN POEMA MUY ACTUAL DE RUBÉN DARÍO

Por *Aurora* DE ALBORNOZ

COMO muchos, considero *Cantos de vida y esperanza* el libro mejor de Rubén Darío.

El poema que ha originado estos comentarios se cuenta entre los mejores del citado libro. Me refiero al titulado "A Roosevelt", resumen auténtico de algunas ideas —o mejor, intuiciones ideológicas— rubendarianas, tan actual hoy como en 1905.

¿Se trata de poesía política? Sí; pero es más que poesía política. Es, ante todo, una manifestación de la actitud vital de varios pueblos, interpretada por Rubén Darío, hombre y poeta.

El odio contra el presunto invasor —realidad en algunos momentos— de los pueblos de Hispanoamérica, estaba latente en todas las conciencias. Darío no podía seguir vagando por versallescos salones mientras su América se enfrentaba a uno de los momentos culminantes de su historia. El poeta es siempre un hombre tocado por todas las cosas que le rodean y su quehacer consiste en comprometerse con ellas, en sumergirse en ellas para "purificarlas" a través de la poesía.

Los temas que aparecen en "A Roosevelt" no son nuevos en la obra rubendariana. Son acaso los temas fundamentales en toda su poesía. ¿Cuáles? En primer lugar la vida, vista aquí como torrente encauzado que corre, sin detenerse, hacia el futuro; y —como complementarios— lo español y lo indígena, dando origen y fuerza a ese torrente.

Lo indio aparece ya anteriormente en la poesía rubendariana. Recordemos, por ejemplo, su "Caupolicán", del libro *Azul*. Se esconde totalmente en "Prosas profanas" para reaparecer lleno de vigor en "A Roosevelt".

"La América nuestra" tiene sangre indígena. Y la sangre trasmite ciertas características imborrables. Esto lo sabe

bien Darío. Y además de la sangre queda el sentimiento, y el ensueño, y la poesía, y el valor guerrero de Moctezuma, y el valor moral de Cuauhtémoc. Todo eso que está ahí desde tiempos remotos:

> Mas la América nuestra, que tenía poetas
> desde los viejos tiempos de Netzahualcóyotl,
> que ha guardado las huellas de los pies del gran Baco
> que el alfabeto pánico en un tiempo aprendió;
> que consultó los astros, que conoció la Atlántida
> cuyo nombre nos llega resonando en Platón,
> que desde los remotos momentos de la vida
> vive de luz, de fuego, de perfume, de amor,
> la América del grande Moctezuma, del inca,
> la América fragante de Cristóbal Colón,
> la América católica, la América española,
> la América en que dijo el noble Cuauhtémoc.
> "Yo no estoy en un lecho de rosas"; esa América
> que tiembla de huracanes y que vive de amor,
> hombres de ojos sajones y alma bárbara, vive.
> Y sueña. Y ama, y vibra, y es la hija del sol.
> Tened cuidado. Vive la América española!
> Hay mil cachorros sueltos del León Español.

Darío heredó mucho del indio de su América; mucho también del español. Darío fue españolísimo de espíritu. A veces tanto, que es él —y no ningún poeta nacido en la Península— quien da las gracias, en nombre de España, al rey Óscar por las alabanzas que a este país tributó el soberano sueco.

Sólo en *Cantos de vida y esperanza* —por limitarnos a ese su gran libro— hay unos diez poemas de tema español. Casi todos ellos dignos de figurar en una antología de su obra. En el mismo libro hay varios dedicados a los más importantes españoles contemporáneos suyos.

En "Salutación del optimista" España e Hispanoamérica forman una unidad, un todo. Hay un canto a la raza hispana en dos continentes.

En "A Roosevelt" lo español está mezclado a lo indio, como arriba puede verse. ambos elementos se funden para formar algo nuevo: lo hispanoamericano. Rubén, indohispano, pierde de vista, desde luego, otros ingredientes tan decisi-

vos como el africano en la formación de Hispanoamérica. O Latinoamérica, si se quiere. En *Cantos de vida y esperanza* lo norteamericano aparece siempre como una amenaza para los pueblos hispanos.

Rubén ve a Theo Roosevelt como un símbolo del pueblo que será el futuro invasor de la América hispana.

Al principio del poema algunas frases van dirigidas personalmente al Presidente. Así "eres culto, eres hábil", que no puede referirse, me parece, al pueblo norteamericano. Sin embargo muchas veces hay un doble sentido; la persona del Presidente y el país que éste represente, se identifican:

> Primitivo y moderno, sencillo y complicado,
> con un algo de Washington y cuatro de Nenrod.
> Eres los Estados Unidos,
> eres el futuro invasor
> de la América ingenua que tiene sangre indígena...

Después, varios versos se dirigen directamente al país de Norteamérica:

> Los Estados Unidos son potentes y grandes.
> Cuando ellos se estremecen hay un hondo temblor,
> que pasa por las vértebras enormes de los Andes.
> Si clamáis, se oye como el rugir del león.
> . . . .
> Sois ricos
> Juntáis al culto de Hércules el culto de Mammón;
> y alumbrando el camino de la fácil conquista,
> la Libertad levanta su antorcha en Nueva York.

Frente a la gente de ojos sajones y alma bárbara; frente a ese pueblo que al culto a la fuerza física une el culto al dinero ¿qué puede dar la América hispana? El poeta no lo sabe aún, pero ve que hay mil cachorros sueltos del león español. Y sobre todo, hay algo que les falta a los Estados Unidos. Tiene lo que les falta a ellos:

> Y, pues contáis con todo, falta una cosa: ¡Dios!

¿Qué quiere decir Rubén Darío? No se refiere en modo alguno, desde luego, a lo que vulgarmente se entiende por "creer

en Dios". En ese sentido al yanki no le falta dios, ni iglesias, ni religiones variadas.

Dios me parece aquí más bien el ideal por el que se lucha; lo que da un sentido a la vida. Vivir por seguir viviendo, para comprarse una casa más grande, o un nuevo auto, nevera, o televisión, es vivir sin sentido. Es vivir sin dios. Tener dios es vivir por algo, luchar por algo; saber para qué se vive. Y esto sí falta al norteamericano. Lo presintió Darío a principios de siglo. Lo están viendo y sintiendo en la actualidad todos los escritores y artistas y otras gentes conscientes de Norteamérica, que han hecho de ello el tema central de sus preocupaciones.

La Hispanoamérica de 1905 estaba dormida. Ese inmenso animal prehistórico, acostado sobre las aguas, con sus vértebras andinas bajo el cielo, se limitaba entonces a temblar. A temblar hondamente.

Pero esa Hispanoamérica a la que Darío cantaba en 1905 era la vida misma. Vida latente que, más temprano o más tarde tenía que despertar de su letargo.

LA EVOLUCIÓN DRAMÁTICA DE HAMLET

Por *Margarita QUIJANO*

¿Es Hamlet héroe o villano? ¿Es un personaje trágico? ¿Tiene evolución dramática? ¿Qué opina la crítica de él? En este ensayo se contestarán estas preguntas fundamentales para conocer al personaje que más controversias ha suscitado en la crítica literaria universal.

La crítica presenta las más diversas interpretaciones de Hamlet. Salvador de Madariaga comparándolo con Claudio declara que ambos son discípulos de Maquiavelo: "Su segundo lado flaco (de Claudio) es que, siendo un Borgia o un Maquiavelo, igual a Hamlet..."[1] De esta premisa parte la interpretación que debe probar la validez de la misma sin conseguirlo.

Elmer Edgar Stoll le reprocha a Hamlet tener intereses exclusivamente materiales. Hablando Stoll de la postración nerviosa que la revelación del Fantasma causa en Hamlet la considera improbable porque es un héroe de una época vigorosa y sangrienta a quien sienta mal una excesiva sensibilidad; ahora, la censura continúa por no ser suficientemente espiritual y desinteresado: "Los únicos intereses en que Hamlet piensa son cosas externas: su buen nombre, las noticias, la corona de su padre".[2] Stoll le reprocha su complejidad sin hacer una interpretación coherente de la misma.

Iván Turgenev, en el siglo pasado, juzgando a Hamlet con un criterio socialista se declara en favor de Don Quijote: "Los Hamlets de este mundo no aprovechan en absoluto a las ma-

---

1 S. de Madariaga, *On Hamlet,* 1948, p. 82. His second weak spot is that, being a Borgian or Machiavellian, just like Hamlet...

2 E. E. Stoll, *Hamlet an historical and comparative study,* 1919, p. 63. Hamlet's mind only interests now are in things external —his name, the news, his father's crown.

sas".[3] Pasa por alto el deseo de Hamlet de salvar a su pueblo de la corrupción y lo acusa de individualismo nocivo.

D. G. James le censura no tener una formación filosófica estoica: "Podría haberse esperado que Hamlet tuviese un espíritu suficientemente entrenado y filosófico para soportar las contrariedades de la vida; de hecho, no era suficientemente filosófico".[4] Un dominio absoluto de las pasiones existe en quienes carecen de ellas o en quienes llegan a la madurez. Esto último es lo que adquiere Hamlet al final de su vida; pero difícilmente podría escribirse una tragedia con un personaje estoico como protagonista, sería completamente opuesto a lo que debe ser un personaje trágico.

Wilson Knight censura acremente a Hamlet. "A Hamlet le llega la orden de una gran venganza; en esto estriba la cualidad singular de esta obra: un alma enferma recibe la orden de curar, limpiar y crear armonía". Más adelante dice: "Hamlet no es de carne y hueso, es un espíritu de inteligencia penetrante, lleno de cinismo y sufrimiento, sin fe en sí mismo ni en nadie, destruye su amor por Ofelia, está al borde de la locura, se deleita en la crueldad, tortura a Claudio, estruja el corazón de su madre, es un tóxico en medio del sano bullicio de la Corte". En contradicción consigo mismo Knigth continúa: "Es el único elemento discordante, el único obstáculo a la felicidad, salud y prosperidad: es una muerte viviente en medio de la vida. Luego un juicio imparcial debe decidirse finalmente a favor de la vida como contraste a la muerte, del optimismo y salud de los mediocres en vez de nihilismo del superhombre; porque, como lo demuestra la trama, él no está a salvo, y no lo está principalmente porque tiene razón, de otro modo, Claudio pronto lo habría alejado de su camino".[5] Knight fija su atención

---

[3] I. TURGENEV, *Hamlet and Don Quixote,* 1930, p. 21. The Hamlets of this world profit the masses not at all; they bring the masses nothing.

[4] D. G. JAMES, *The dream of learning,* 1951, p. 71. Hamlet, one might have expected, had a mind sufficiently trained and philosophical to bear the ills of life in fact, he was not philosophical enough.

[5] G. WILSON KNIGHT, *The wheel of fire,* 1949, p. 20. To Hamlet comes the command of a great act-revenge; therein lies the unique quality of the play —a sick soul is commanded to heal, to cleanse to create harmony, p. 38. Hamlet is not of flesh and blood, he is a spirit of penetrating intellect and cynicism and misery, without faith in himself or anyone else, murdering his love of Ophelia, on the brink of insanity, taking delight in cruelty, torturing Claudius, wringing his

exclusivamente en el aspecto negativo de Hamlet y de él deriva la idea de que es un superhombre, un nihilista, un enfermo, un elemento discordante nocivo a la salud de la corte. Luego para que el país recobrara la salud debería aniquilarlo; pero Knight, a pesar suyo, admite que Hamlet tiene razón. Si la tiene es porque el "sano bullicio" de la corte encubre lacras que solamente Hamlet advierte.

Harry Levin plantea imparcialmente el conflicto de Hamlet: "Hamlet es, sobre todas las cosas, un hombre comprometido solemnemente, una mente que rechaza el destino de su cuerpo, un luchador en pugna cósmica". Levin advierte su rectitud que muchos toman por cobardía: "la censura que se hace él mismo es signo de rectitud más que de cobardía".[6] Devuelve, pues, a Hamlet la grandeza de espíritu que otros le niegan.

Hamlet ha sido acusado por la crítica, como se ha visto por la selección hecha, de ser un discípulo de Maquiavelo, de tener intereses materiales exclusivamente, de ser un líder social fracasado, de no tener resistencia estoica, de envenenar la atmósfera en que vive, de ser egoísta y cobarde. Sólo Levin advierte sus cualidades, los que lo consideran el villano de la obra son mucho más numerosos.

Relacionado con el problema de si Hamlet es héroe o villano hay otro igualmente importante ¿tiene o no evolución dramática? ¿es el mismo al principio que al final de la obra? ¿mejora o empeora psíquicamente? Tillyard lo plantea así: "El principal punto en disputa es si la mente de Hamlet sufre durante el curso de la obra una revolución comparable con la que tienen las mentes de Edipo, o de Lear, o de Sansón... Hasta hace poco este punto casi no era motivo de discusión... Pero recientemente se ha afirmado con toda seguridad que hay

---

mother's heart, a posion in the midst of the healthy bustle of the court. p. 40. He is the only discordant element, the only hindrance to happiness health, and prosperity: a living death in the midst of life. Therefore a balanced judgment is forced to pronounce ultimately in favour of life as contrasted with death, for optimism and the healthily second-rate, rather than the nihilism of the superman: for he is not, as the plot shows, safe; and he is not safe, primarily because he is right —otherwise Claudius could soon have swept him from his path.

6 Harry Levin, *op. cit.*, 1959, p. 7. Hamlet is, above all, a man in a plight, a mind resisting its body's destiny, a fighter against cosmic odds, p. 85. Self-reproach is a sign of conscientiousness rather than cowardice.

un cambio fundamental en el espíritu de Hamlet".[7] Es, pues, reciente el preguntarse siquiera si Hamlet es el mismo después de las terribles pruebas a que es sometido.

Tillyard niega que se efectúe una evolución dramática en Hamlet. Del mismo parecer son D. G. James, George Santayana y Granville-Barwer. Tillyard dice así: "Hamlet está listo para cualquier cosa que venga; no ha adquirido un nuevo dominio que lo libere de su propio destino".[8] Cabría preguntar si Tillyard no reconoce evolución en Edipo o en Lear porque tampoco se liberan de su destino.

D. G. James opina que "permanece, en el fondo, el mismo de principio a fin; hay poca evolución en él; no adquiere eficiencia".[9] Si se entiende por eficiencia, actividad externa, efectivamente hay poca en Hamlet; si se entiende como la capacidad para lograr un efecto determinado se tiene la impresión de que Hamlet carece de ella porque busca conocer su persona y el mundo que lo rodea sin un plan determinado.

George Santayana se duele de que los conocimientos filosóficos de Hamlet no progresen: "En los monólogos Hamlet es casi el mismo del principio al final de la pieza. Su filosofía aprende poco de los acontecimientos y en consecuencia progresa poco".[10] No hay en esta obra una exposición metódica de una teoría filosófica por ser una obra de arte; pero si se entiende filosofía, en su sentido figurado, como serenidad de ánimo para soportar las vicisitudes de la vida, Hamlet la alcanza poco antes de morir.

Harley Granville-Barker también se muestra escéptico: "Nunca recobra la salud espiritual normal, ni llega a entender-

---

7 E. M. W. TILLYARD, *Shakespeare's Problem Plays,* 1951, p. 14. The main point at issue is whether Hamlet's mind undergoes during the course of the play a revolution comparable to that which takes place in the minds of Oedipus, or Lear, or Samson. . . . Till recently this point was hardly at issue,. . . But recently a fundamental change in Hamlet's mind has been confidently asserted.

8 E. M. W. TILLYARD, *op. cit.,* p. 17. Hamlet is ready for anything that will come along; he has not acquired a new and liberating mastery of his own fate.

9 D. G. JAMES, *op. cit.,* p. 71. He remains, at bottom, the same all through; there is little development in him; he does not acquire efficacy.

10 G. SANTAYANA, *Obiter Scripta,* 1936, ed. Williamson, *Readings,* p. 636. In soliloquy Hamlet is much the same from the beginning to the end of the piece. His philosophy learns little from events and consequently makes little progress.

se a sí mismo".[11] La evolución es descendente según este autor porque después de buscar con afán conocerse a sí mismo y no lograrlo estaría peor que al principio.

Al negar que Hamlet sufra un cambio durante el desarrollo de la obra se le hacen nuevas críticas: no tiene dominio para liberarse de su destino; no tiene capacidad para lograr un propósito; no tiene serenidad para soportar las penalidades; ni llega a conocerse jamás. El estudio desapasionado del texto da respuestas afirmativas. Hamlet llega a conocerse y a tener serenidad, logra su propósito de hacer justicia, y no se libera, pero acepta con plena conciencia su destino.

Hamlet tiene intereses externos y otros puramente especulativos, es cobarde unas veces y temerario otras, es pasional, noble, ingenuo, intuitivo, afectuoso e idealista, a la vez que escéptico, cínico, cruel e insensible. Si hay algún personaje que presente multitud de facetas es Hamlet, ni se ha escrito una obra que haya suscitado mayor cantidad de preguntas.

Hamlet tiene evolución. Pasa por una crisis en que todas sus cualidades quedan ofuscadas: la confianza implícita que tenía en la vida se torna en cinismo; el deseo de vivir, en deseo de morir; su voluntad, en abulia; su ternura, en crueldad; su coraje, en cobardía; su amor, en odio; lo que idolatraba es motivo de vergüenza; pero es una crisis transitoria. A partir de la escena de la Alcoba se nota un cambio en su manera de ser. La crisis se origina al enfrentarse a la maldad, esto lo convierte en áspero juez y en el desenlace se transforma en víctima. Así lo ha entendido Francis Fergusson comparándolo con Edipo dice: "Evidentemente se piensa que Hamlet sufre una transformación semejante de héroe a víctima propiciatoria... No es sino hasta el V acto que acepta este destino de mártir".[12]

¿Cómo era Hamlet antes de la crisis? Hay varios indicios en el texto: Polonio lee a los Reyes una carta de Hamlet a Ofelia. Es una carta llena de retórica y carente de sentimiento. No había una gran pasión entre ellos dos, uno y otra depen-

---

11 H. Granville-Barker, *Prefaces to Shakespeare, Hamlet,* 1936, pp. 320-1. He never regains a natural spiritual health, nor does he reach self-understanding.

12 F. Fergusson, *The idea of the Theatre,* 1949, pp. 127-8. Hamlet is apparently thought of as undergoing a similar transformation, from hero to scapegoat,... It is not until Act V that this martyr-like destiny "feels right" to him.

den emocionalmente de sus padres. Es la misiva de amor de un adolescente.

La amistad con Rosencrantz y Guilderstern a quienes estaba unido "por los deberes de nuestro nunca interrumpido afecto", (by the obligation of our ever-preserved love, 2.2.299), indica que esta clase de compañía le era agradable, luego él era igualmente despreocupado, superficial y sin sentido crítico para tener por amigos a gentes tan desleales. Los lazos de amistad que los ligaban eran convencionales como sus amoríos con Ofelia.

La tristeza, el decaimiento y la melancolía son síntomas de su crisis pero ajenas a su naturaleza. Hamlet era alegre:

> De poco tiempo a esta parte —el por qué es lo que ignoro— he perdido completamente la alegría...
>
> I have of late —but wherefore I know not— lost all my mirth 2.2.313.

Además era aficionado a las diversiones y asiduo concurrente al teatro pues habla de él como conocedor. Se interesa por las noticias que traen los actores y corrige acertadamente sus defectos de actuación.

Es notable también el afecto con que trata a los actores y al sepulturero. Las gentes humildes lo conmueven. Le reprocha a Polonio el desdén con que trata a los cómicos porque éste, como los aduladores de los poderosos, es afable sólo cuando espera obtener algún beneficio. La amistad con Horacio siendo pobre y sin otra fuerza que sus cualidades morales es absolutamente sincera y desinteresada; es al único que Hamlet admira sin reservas y a quien le confía sus secretos. En las palabras que dirige a los cómicos, al sepulturero y a Horacio no hay amargura, ni cinismo. Así solía hablar Hamlet antes de ser herido.

Ofelia describe cómo era Hamlet cuando vivía su padre:

> La penetración del cortesano, la lengua del letrado, la espada del guerrero, la flor y la esperanza de este hermoso país; el espejo de la moda, el molde de la elegancia, el blanco de todas las miradas.
>
> The courtier's soldier's, scholar's, eye, tongue, sword;
> The expectancy and rose of the fair state,
> The glass of fashion, and the mould of form,
> The observ'd of all observers. 3.1.160-3.

Tenía todos los atributos de un perfecto caballero renacentista; de un príncipe atento a las exigencias de la moda y de su elegancia en el vestir; de un hombre hábil en el manejo de la espada así como versado en humanidades. Recordando esto se capta la importancia de que se presente impropiamente ataviado quien era el "espejo de la moda" a una celebración real como la coronación de Claudio. Es una rebeldía descarada contra los usos de la corte y contra el nuevo monarca. Se comprende mejor, además, la sorpresa de Ofelia al verlo entrar a sus habitaciones sucio, desaliñado y mal vestido cuando estaba acostumbrada a admirar su elegancia.

Siendo un adolescente había idealizado a sus padres. A Horacio le dice hablando de su padre:

> ¡Era un hombre, en todo y por todo, como no espero hallar otro semejante!
>
> He was a man, take him for all in all,
> I shall not look upon his like again. 1.2.187-8.

Más adelante Hamlet lo compara con todos los dioses paganos porque para él era un dios. La descripción de su padre es la de un hombre lleno de cualidades sin el menor defecto.

> Ham. Ved cuánto refinamiento reside en este rostro: los rizos de Apolo, la frente del mismo Júpiter, los ojos de Marte, por su imperio y su amenaza; un continente como el de Mercurio, el mensajero, cuando acaba de posarse en la cima de un monte cercano al cielo; un conjunto de perfecciones, evidentemente, donde parece que todos los dioses pusieron su sello para ofrecer al mundo un prototipo de hombre.
>
> Ham. See, what a grace was seated on this brow;
> Hyperion's curls, the front of Jove himself,
> An eye like Mars, to threaten and command,
> A station like the herald Mercury
> New —lighter on a heaven— kissing hill,
> A combination and a form indeed,
> Where every god did seem to set his seal,
> To give the world assurance of a man. 3.4.55-62.

La extremada exageración de una apología semejante revela un profundo respeto, una gran admiración y un cariño ra-

yano en la idolatría. No hay razón para suponer que no tuviese los mismos sentimientos por su madre antes de que lo traicionara casándose en segundas nupcias. Quien ha sido objeto de adoración y cae del pedestal se convierte en objeto de escarnio. La crisis que Gertrudis provoca en su hijo es semejante a la de Otelo al creerse traicionado por Desdémona; ambos pierden la fe en los que más amaban. El afecto de Hamlet estaba aún concentrado en sus padres como se comprueba comparando la tibieza de su afecto por Ofelia y la apasionada defensa de su padre.

Hamlet era, pues, un adolescente despreocupado, superficial, sin sentido crítico, alegre, aficionado a las diversiones, afectuoso con los humildes, generoso, confiado, elegante en el vestir, diestro con las armas, culto e idealista. La dependencia emocional de sus padres, su inexperiencia y su hipersensibilidad le provocan una violenta perturbación psíquica. Al empezar la obra Hamlet está en crisis. Sin la protección y el afecto de sus padres queda completamente desamparado, solo y decepcionado de la vida.

Sabiendo que no tiene armas de ninguna clase Hamlet está a merced de las circunstancias; no tiene plan ninguno porque está abrumado por el cúmulo de desgracias inesperadas que gravitan sobre él; no puede tampoco aceptar su suerte con serenidad por ser un adolescente que empieza a vivir y desconoce las flaquezas humanas por completo como lo prueba el concepto idealista que tiene de sus padres.

T. S. Eliot, entre otros críticos, considera que no hay motivación suficiente para creer que Hamlet intente suicidarse. Pero si se recuerda que no es un discípulo de Maquiavelo, ni lo mueven intereses materiales exclusivamente, ni es un político experimentado, ni puede ser un estoico, un egoísta y un cobarde cuya presencia emponzoña la atmósfera de la corte; sino que es un joven, como otro cualquiera con las cualidades y defectos de la juventud, arrancado súbitamente de una vida tranquila y lanzado a una pavorosa tormenta. ¿Es realmente inconcebible que en estas condiciones desee suicidarse?

Sería una reacción inconcebible en un hombre maduro porque su misma experiencia, el conocimiento de la inestabilidad de las relaciones humanas, y de la realidad, y, sobre todo, el no depender emotivamente de sus progenitores disminuiría mucho el impacto que lo desequilibra porque podría conservar la confianza en sí mismo que Hamlet pierde en absoluto.

Cuando la obra empieza Hamlet ha perdido a sus padres y el deseo de vivir. De ser el más seguro candidato al trono pasa a un puesto segundón, bajo las órdenes de un pariente despreciable que le roba el cariño de su madre. Con Horacio habla del matrimonio de su madre con cinismo pues es una unión que lo deshonra. El cinismo es una máscara para ocultar su dolor, pretende no sentir, pero si fuese indiferente a lo que ocurre hablaría con naturalidad.

La inconstancia de su madre lo hiere más que nada. Verla feliz cuando debiera estar apesadumbrada y recibir los reproches que ella le hace por no participar en la alegría de la corte lo impulsa a defenderse atacándola. La apariencia no es importante para él, su dolor es sincero y más profundo de lo que el luto puede indicar jamás. El luto siendo externo lo lleva cualquiera, pero el sufrimiento por la pérdida de su padre no lo siente nadie sino él; luego, su madre, que derramó tantas lágrimas en el funeral y está tan feliz casada con otro hombre, es una hipócrita. Todo cuanto lo rodea es parte de esa falsedad asquerosa y su desesperación explota incontenible estando a solas:

Ham. ¡Oh! ¡Que esta sólida, excesivamente sólida carne pudiera derretirse, deshacerse y disolverse en rocío! ¡O que no hubiera fijado el Eterno su ley contra el suicidio!

Ham. O! that this too too solid flesh would melt,
Thaw and resolve itself into a dew;
Or that the Everlasting had not fix'd
His canon 'gainst self-slaughter! I.2.129-32.

La noticia de la aparición del Fantasma lo obliga a tomar una decisión porque desea saber y salir de dudas. Piensa que el mensajero de ultratumba anuncie una traición; su desconfianza es natural estando rodeado de hipócritas. Espera al Fantasma a la medianoche, en un lugar desolado como su espíritu. El viento cortante, la oscuridad y el desamparo de las figuras que se yerguen solitarias son el reino de Hamlet. A lo lejos, Claudio envilece a los cortesanos en una orgía donde el vino borra todo sentido de responsabilidad. Es una escena en vívido contraste: mientras Claudio encubre su culpa con apariencias engañosas de bienestar, Hamlet vigila con un deseo inquebrantable de saber la verdad.

La aparición maravilla a todos, pero Hamlet, con mayor

sensibilidad, recibe un fuerte impacto emocional. No se arredra ante un fenómeno sobrenatural. Nada puede impedir su insaciable deseo de saber. Intelectual por naturaleza desea llegar al fondo de las cosas:

> Ham. ¡No me atormentes con la duda!
> Ham. Let me not burst in ignorance! 1.4.46.

La explicación de un acontecimiento incomprensible lo mueve a interrogar el arcano. Debe descubrir el misterio que rodea a la enigmática figura sin importarle el peligro que corre su vida y sin temer que se transforme en algo espantoso. Rechaza los consejos de sus servidores y se lanza frenéticamente en pos de lo que aguijonea al máximo su imaginación. ¿Es ésta la reacción de un cobarde o de un convenenciero cuyo interés está cifrado en el poder? Aquellos que lo tachan de cobarde olvidan que en el momento de mayor peligro, sin conocer las intenciones del Fantasma, lo sigue solo.

Es notable la diferencia de sus reacciones. Abrumado bajo el peso de la traición se siente débil:

> Ham. ¡Aunque no más parecido a mi padre que yo a Hércules!
> Ham. But no more like my father/Than I to Hercules!
> 1.2.152-3.

Su tristeza y decaimiento ceden ante el empuje de algo irresistible: lo desconocido. Lo que aterra a todos para él es un estímulo. Aguzada su imaginación rechaza con facilidad a tres hombres fornidos:

> ¡Mi destino me llama a voces y vuelve la fibra más tierna de mi cuerpo tan robusta como los nervios de un león de Nemea!
> My fate cries out,
> And makes each petty artery in this body
> As hardy as the Nemean lion's nerve. 1.4.81-3.

Al oír el secreto del Fantasma Hamlet se apresta a vengar el asesinato de su padre "con alas tan veloces como la fantasía". Después escucha los pormenores del crimen y las censuras a Gertrudis. Hamlet debe impedir que el usurpador ocupe impunemente el lecho real y el trono de Dinamarca. Presa de un torbellino de pasiones Hamlet cae abrumado por el peso de la horrible verdad:

Ham. ¡Y vosotros, nervios, no caduquéis de pronto y mantenedme enhiesto!
Ham. And you, my sinews, grow not instant old. 1.5.94.

El dolor y la compasión por su padre se mezclan inextricablemente a la rabia, la sorpresa, la decepción, la vergüenza y el odio. Envejece al enterarse de que el mal existe, de que todas las personas más cercanas a él han sido sacrificadas en una o en otra forma y participan de la corrupción que lo abarca todo.

Claudio es un hombre siniestro al que odia, conocer su crimen no sorprende a Hamlet tanto como las relaciones incestuosas de su madre. La había acusado de veleidad, pero no había pensado que hubiese sido infiel. El abismo que abre la conducta sexual de ella es horrendo:

Ham. ¡Oh, la más inicua de las mujeres!
Ham. O most pernicious woman! 1.5.105.

No queda nada en pie. Lo que idolatraba se convierte en lo más abyecto. Adams comprende su problema: "debe haberla idolatrado como la perfección de la verdad y la pureza, porque no sólo es esencialmente un idealista, sino que de este modo idealizan a su madre los jóvenes".[13] La revelación del Fantasma le produce un choque emocional que le impide hilar sus pensamientos. Necesitaría desahogarse con lágrimas candentes, pero su misión exige discreción y la única salida al tumulto de su espíritu son expresiones incoherentes que nota Horacio:

Hor. Esas no son sino palabras absurdas y sin sentido, señor.
Hor. These are but wild and whirling words, my lord. 1.5.133.

La única idea expresada con claridad e insistencia es el juramento que exige a Horacio y a los centinelas de no revelar jamás lo que vieron. Antes de retirarse se serena un poco pues siente compasión por la triste suerte de su padre:

Ham. ¡Cálmate, cálmate, ánima en pena!
Ham. Rest, rest, perturbed spirit! 1.5.182.

---

[13] J. Q. ADAMS, *Hamlet,* 1929, p. 202. He must have idolized her as the perfection of truth and purity, for not only is he essentially an idealist, but every boy thus idealizes his mother.

El conflicto de Hamlet patente desde la primera escena se ahonda con el conocimiento de la traición de Claudio y de Gertrudis. La había tachado de incestuosa por casarse dos meses después de viuda, pero saber que esas relaciones existían en vida de su padre y motivaron su muerte es una decepción que le produce un tremendo desequilibrio psíquico. Por un instante teme perder la razón, luego planea actuar en forma estrafalaria para engañar a su enemigo. Sufre por los tormentos inimaginables del alma en pena, por la degeneración que triunfa avasalladora con el rey y su consorte, y por la crueldad de un destino que lo obliga irremisiblemente a restablecer la justicia solo, enfermo, asqueado, sin voluntad de vivir. Con este bagaje debe prepararse para una lucha ciclópea. Justo es que maldiga su suerte:

> Ham. ¡El mundo está fuera de quicio! ¡Oh suerte maldita!
> ¡Que haya nacido yo para ponerlo en orden!
> Ham. The time is out of joint; O cursed spite,
> That ever I was born to set it right! 1.5.187-8.

Estas imprecaciones brotan de las heridas recién abiertas y se rebela al agudizarse su sufrimiento. Esta rebeldía que paulatinamente va cediendo hasta llegar a la aceptación voluntaria de su destino constituye la evolución dramática de Hamlet.

En la entrevista con Ofelia, Hamlet parece haber perdido el juicio por el aspecto desaliñado de sus ropas y su extraño comportamiento. Todo demuestra que es presa de un abatimiento profundo. Los insultos que le hará a Ofelia se explican porque en esta escena su desconfianza le impide compartir su secreto con ella. La desilusión causada por Gertrudis hace que desprecie a todas las mujeres; si su madre, a quien creía dechado de perfecciones, era una traidora, él no espera nada mejor. Hamlet se despide de sus sueños juveniles, de su primer amor, de sus ídolos rotos. En su alma sólo queda el odio, el temor y la duda.

El servilismo de Polonio provoca en Hamlet comentarios sarcásticos, lo tacha de alcahuete y a Ofelia de prostituta. Se burla de él por ser un cretino y un espía incondicional del usurpador. La actitud de Hamlet tiene dos aspectos bien marcados: uno agresivo en que hiere a sus interlocutores, otro pasivo en que agobiado por la desesperación desea morir. Ambos son manifestaciones de su angustia. Montagu, conocido an-

tropólogo, explica esta reacción: "La agresividad y la hostilidad son las respuestas de un organismo que ha sido frustrado, que ha sido obstaculizado en las satisfacciones de cariño que esperaba".[14]

La superficialidad e hipocresía de Rosencrantz y Guilderstern contrastan con la amargura de Hamlet. Se mueven en dos niveles diferentes sin tener nada en común. Los primeros están satisfechos como peces en el agua; el segundo vive en una atmósfera enrarecida donde cada bocanada requiere un esfuerzo supremo. En Hamlet ha sido emponzoñado todo deseo de triunfar, amar y ser correspondido. Son sombras de algo que nunca será realidad.

Prisionero de una promesa que no puede cumplir, Hamlet se debate impotente. Si la solución fuese matar a Claudio lo haría sin dificultad, pero esto es secundario ante la corrupción que lo contamina todo. ¿Cómo matar a Claudio si duda que el Fantasma sea el alma de su padre o un espíritu diabólico? ¿Dónde encontrar apoyo moral rodeado de traidores? ¿Cómo empezar la gigantesca tarea de limpiar la podredumbre que germina con violencia incontenible, sin el menor aliciente?

La llegada de los comediantes lo distrae y le devuelve su buen humor, pero a solas, Hamlet se reprocha tener menor sensibilidad que el actor, pues, él debería inundar la tierra con su llanto, tanto es su sufrimiento. El problema de Hamlet no es simplemente obedecer un mandato, sino revalorizar las relaciones humanas y los valores morales para encontrar un punto de apoyo; es vivir una pesadilla estrujante buscando a tientas su camino en medio de las ruinas del pasado.

Desahogada su rabia, queda libre su intelecto y planea una trampa aprovechando la presencia de los actores. Su razonamiento parte de la duda, quiere comprobar si el Fantasma acusa a Claudio de un crimen imaginario. Hamlet procede al contrario de los héroes que antes de reflexionar causan muertes innumerables. Su actitud es propia de su época, debe comprobar todo por sí mismo, experimentalmente.

Hamlet enumera, en el más importante de sus monólogos "Ser o no ser", todas las injusticias humanas que impiden realizarse y conducen al suicidio. Ser no es meramente existir sino

---

14 A. Montagu, *The natural superiority of women*, p. 156. Aggressiveness and hostility are the responses of an organism which is frustrated which has been thwarted in its expected satisfactions of love.

realizarse en plenitud. La existencia se recibe, la realización de la persona se debe a su propio esfuerzo. ¿Por qué los que padecen injusticias no recurren al suicidio? El impulso de huir del dolor queda supeditado a la meditación, a su curiosidad infatigable. El desquiciamiento del mundo en que vive lo obliga a tener una actividad intelectual más agotadora que cualquier actividad física. Nada queda en pie, ni hombres, ni dioses lo acompañan. La soledad de Hamlet es absoluta.

Ofelia interrumpe sus meditaciones. Cuando habla con ella hay un sentimiento de ternura genuino que oculta por temor de ser herido. Su cinismo es fruto del afecto reprimido y la certeza de ser traicionado si lo manifiesta. La decepción de su madre impide que florezca el afecto que tenía por su novia. Ni Ofelia, ni Hamlet sienten un amor profundo, sino un sentimiento delicado que las circunstancias destruyen.

Hamlet se siente degradado por el odio, la rabia y los celos que lo acosan constantemente. Si tuviese la certeza de estar al margen de la podredumbre no desearía no haber nacido y creería en sus propios juicios; pero está desintegrado psiquicamente y esto le impide hacerse justicia.

Su madre, Rosencrantz y Guilderstern en quienes confiaba lo han traicionado; Ofelia es un símbolo de la perfidia femenina y corrobora la corrupción que existe. El consejo que Hamlet le da a Ofelia de refugiarse en un convento o de dedicarse a la prostitución[15] es o una manera ficticia de escapar a la realidad —que él busca por medio del suicidio— o, un rasgo de cinismo. Cada nueva decepción aumenta su desconfianza y su resentimiento que brotan incontenibles al llegar su madre a la representación acompañada de Claudio.

> Ham. ¿Qué ha de hacer uno sino estar alegre? Y si no, mirad que aire más risueño tiene mi madre, y mi padre hace dos horas que murió.
>
> Ham. What should a man do but be merry? for, look you, how cheerfully my mother looks, and my father died within's two hours. 3.2.133-6.

La inconstancia de Gertrudis es un aguijón que lo lacera continuamente. Quien está muerto de celos y rabia es Hamlet. Ofelia le sirve de interlocutor, pero sus comentarios van dirigidos a Gertrudis. La conducta de su madre ocupa su pensa-

[15] *Nunnery* tiene la acepción de convento y burdel.

miento en forma obsesionante y observa con ansiedad sus reacciones para descubrir qué participación tuvo en el crimen. Impaciente exclama: "¡Si se descubriera ella ahora!" cuando la actriz declara que no volverá a casarse si muere el rey. Pero la reina permanece indiferente, Claudio es quien se sobresalta y huye sin pensar en las consecuencias.

Hamlet es como un prisma reluciente que cambia de colores, pasa por multitud de reacciones según con quien se halle. Del más hondo pesimismo y deseo de suicidarse, pasa a la ternura que le inspira Ofelia: "Ninfa, acuérdate en tus plegarias de mis pecados". Sintiéndose traicionado por ella se torna agresivo y cínico. Con los actores y con Horacio es sincero, ecuánime y afectuoso; con Claudio y Gertrudis es sarcástico, sus palabras son dardos envenenados que hieren a los concurrentes; la huida de Claudio es un triunfo que le da confianza en sí mismo y bromea con Horacio. A Rosencrantz y Guilderstern los recibe burlonamente, pero el intento de obtener su secreto con falsas muestras de amistad lo irrita:

> Ham. por mucho que me trasteéis, os aseguro que no conseguiréis sacar de mí sonido alguno.
>
> Ham. though you can fret me, you cannot play upon me.[16]
>
> 3.2.396.

Polonio aumenta su irritación. Está rodeado de espías incondicionales de Claudio tan serviles como imbéciles. El odio y el deseo de vengarse lo dominan y teme ofuscarse con sus impulsos y derramar sangre. Halla a Claudio orando y no lo mata porque se salvaría. Esta razón considerada ofensiva e inhumana por Hanmer y muchos otros críticos es perfectamente natural en el estado de ánimo en que está y sería absurdo omitirla como desearían hacerlo quienes se escandalizan con la penetración que Shakespeare tiene de sus personajes.

Sólo advirtiendo la extrema flexibilidad intelectual y emocional de Hamlet puede entenderse que desea matar a Claudio con el mayor refinamiento de crueldad posible y que no puede atacarlo a traición. La esencia de este personaje tan contradictorio se desvanece clasificándolo dentro de moldes rígidos porque cualquier aspecto de los innumerables que tiene puede ser fundamento de una teoría, pero se encontrarán muchas pregun-

---

16 *Fret* es tocar un instrumento e irritar a alguien.

tas no resueltas. Hamlet sólo es comparable en complejidad psíquica con los héroes de Dostoievsky.[17]

¿Cuál es la reacción de Hamlet con su madre? La representación tuvo éxito al desenmascarar al asesino, pero queda aún la incógnita de su madre. ¿Cómo y en qué medida es culpable? Hamlet no puede detenerse a matar a Claudio cuando está a punto de saber la verdad. Como no pudieron detenerlo tres hombres fornidos cuando el Fantasma lo llamó, ahora no hay nada que le impida arrancarle a su madre el secreto que lo tortura.

Hamlet y su madre se enfrentan a solas por primera vez en la Escena de la Alcoba que marca el punto culminante de la obra (3.4.). Del adolescente idealista que idolatraba a su madre no queda nada, el Hamlet que entra como torbellino desbordante de odio largo tiempo reprimido a reprocharle acremente su proceder está sediento de sangre.

Gertrudis, de acuerdo con la costumbre inveterada de considerar a los hijos culpables de los errores de sus progenitores, reprende a Hamlet por haber ofendido a su consorte con la representación; en lugar de disculparse, como ella esperaba, él la acusa. Esto la desconcierta y le pregunta si ha olvidado quién es, Hamlet responde: "¡ojalá no fuera así! —sois mi madre". Es el mayor insulto que puede decirle y la verdad más amarga porque si ella no lo hubiese traicionado, él no estaría a punto de matarla.

Accidentalmente mata a Polonio, pero esto no lo altera. Está endurecido por el sufrimiento y es incapaz de sentir compasión por un entrometido en el momento de verter su odio contra quien más lo ha agraviado. Los papeles se han cambiado y no es la reina quien amonesta a su hijo por obstinarse en un duelo indeseable, sino Hamlet quien reprocha a su madre una conducta vergonzosa. Emplea toda su elocuencia para demostrarle la corrupción en que vive sacrificando su dignidad a sus impulsos sexuales. Expresar su resentimiento contra su madre y contra el causante de todas sus desgracias lo encoleriza al máximo. El Fantasma aparece y Hamlet olvida su có-

[17] Fiodor Dostoievski, *Los hermanos Karamazovi,* ed. Aguilar, parte IV, Libro XII, cap. XIII, p. 589. Señores del Jurado: los individuos que, como mi defendido, son al parecer, duros de corazón, revoltosos y violentos, suelen ser, y es lo más frecuente, muy sensibles, sólo que no lo demuestran.

lera al compadecer la suerte de su padre. Su armadura de cinismo se rompe y queda al descubierto su sensibilidad:

Ham. (Al espectro). No me mires por sí, con tu compasivo ademán, truecas mi inexorable propósito; lo que debo realizar perdería color, corriendo lágrimas en vez de sangre.

Ham. Do not look upon me;
Lest with this piteous action you convert
My stern sffects: then what I have to do
Will want true colour; tears perchance for blood.
3.4.126-9.

Hamlet reconoce su negligencia en el cumplimiento de su promesa; pasa de juez a acusado y reconoce que exigir perfección es más fácil que tenerla. Se humaniza, pues, saliendo de la adolescencia. La humanidad está dividida en dos categorías: héroes y villanos, sin admitir que todos tienen, a la vez, defectos y cualidades. Olvida la compasión exagerada de sí mismo para compadecer a su madre y perdonarla. Sentir piedad es un bálsamo que cura sus llagas. Esta es la evolución dramática de Hamlet, su cólera, su intransigencia, su deseo de vengarse se disuelven en el deseo de ayudar a otro ser humano devolviéndole su cariño y su respeto:

Ham. Y cuando aspiréis a ser bendecida, yo os pediré la bendición.

Ham. And when you are desirous to be bless'd.
I'll blessing beg of you. 3-4.171-2.

Es la última vez que aparece el Fantasma, esto indica que Hamlet ha dejado de ser emocionalmente dependiente de una autoridad y adquiere la madurez necesaria para seguir solo su camino.

La escena con Claudio es la de un individuo que está preocupado por asuntos de mayor importancia y contesta burlonamente al interrogatorio del rey, pero sin darle importancia pues no lo teme. En el monólogo antes de partir a Inglaterra en exilio, medita sobre la superioridad de la razón que coloca al hombre por encima de las bestias, pero, que a la vez, entorpece sus acciones analizándolas detenidamente. Hamlet considera valeroso al hombre de acción; su insatisfacción desconoce

el valor de su naturaleza reflexiva tildándose de cobarde. Ha aprendido a reconocer los méritos ajenos, pero no los propios.

Harry Levin confirma la evolución dramática de Hamlet: "El Hamlet que surge para dominar el quinto acto es un hombre nuevo que, a la manera de los héroes épicos, ha llegado a su máxima estatura durante un activo intervalo de exilio y retorno".[18] Esto es verdad porque en la Escena de la Alcoba está perfectamente delineada su evolución dramática, pero es necesario un período de tiempo intermedio para que ese cambio fructifique modificando su conducta.

El pensamiento de Hamlet es el de un adolescente al empezar la obra; sufre una modificación trascendental y adquiere la madurez del adulto. La idealización de las personas que lo rodean, la intransigencia para juzgarse y juzgar a los demás, y el sarcasmo destructivo que brota a raudales de sus labios, son características de una persona sin madurez.

Podría parecer contradictorio que se idealice a unas personas y se niegue mérito alguno a otras, pero no es así porque el mundo está poblado de seres imaginarios en la infancia; en la adolescencia de héroes. Si se sufre una decepción profunda —como es el caso de Hamlet— se irá al extremo opuesto y habrá héroes y villanos. Por lo que su opinión oscila entre dos extremos:

> Ham. El espíritu que he visto bien podría ser el diablo.
> Ham. The spirit that I have seen/May be the devil. 2.2.636.

Dice refiriéndose al fantasma de su padre, pero antes y después de esta aseveración lo compara con Júpiter. No hay contradicción, sin embargo, porque dividir a la humanidad en buenos y malos, en dioses y demonios como lo hacen los pueblos primitivos, es una simplificación propia de la adolescencia de una persona o de una comunidad.

Sólo las personas y las culturas que llegan a la madurez aceptan la realidad en sus dimensiones humanas verdaderas y en toda su complejidad. Dioses y demonios ceden el paso a seres humanos en quienes germinan las pasiones más contradictorias. Cuando se advierte que la personalidad no es un bloque pétreo, ni puede valorarse en deseable o indeseable, la intran-

[18] H. Levin, *op. cit.*, p. 94. The Hamlet that emerges to dominate the Fifth Act is a new man who, like the heroes of epic, has attained his full stature during a strenuous interlude of exile and return.

sigencia para juzgarse y para juzgar a los demás, cede a la tolerancia y la comprensión. Esto sucede cuando Hamlet siente la injusticia de su destino, el odio que conduce al crimen, la angustia de saber, el temor de ser rechazado, el abandono de las personas amadas, y la amargura de la soledad. Estas experiencias vividas intensamente lo obligan a madurar. En lugar de juicios de valor absoluto reconoce el mérito relativo de cada persona.

El proceso de apreciación relativa se inicia con su madre. Es una reconciliación de suma trascendencia por ser la persona a quien ha exigido mayor perfección por quererla más que a nadie; además, la cercanía del parentesco le impide verla objetivamente. El exilio es necesario para algo más difícil aún: la reconciliación consigo mismo. A su regreso de Inglaterra advierte:

Ham. Conocer bien a un hombre sería conocerse a sí mismo.
Ham. Ho know a man well, were to know himself. 5.2.147.

Hamlet lo logra. Deja atrás una concepción heroica, limitada e intransigente de la vida y adquiere una visión serena, humana y tolerante.

Los juicios de Hamlet, en el cementerio donde encuentra a Horacio, son los de un hombre compasivo:

Ham. ¿Tan poco costó la formación de estos huesos que no sirven sino para jugar a los bolos? Los míos me duelen de sólo pensarlo.
Ham. Did these bones cost no more the breeding but to play at loggats with 'em? mine ache to think on't. 5.1.97-9.

Nada resiste el poder destructivo de la muerte. El torbellino de pasiones y preocupaciones de la vida tiene aquí un epílogo absurdo. ¿Para qué tantas y tantas ambiciones si todo se acaba? Sin embargo, reconocer que la muerte es el fin no le produce angustia, sino compasión.

La súbita revelación de la muerte de Ofelia es para Hamlet una puñalada artera. Sentir amor por vez primera ante un cadáver es una ironía cruel del destino. La frustración de perder a la mujer amada produce en él una reacción hostil. Laertes, con su hipocresía y su exhibicionismo que nunca ha tolerado Hamlet, provoca su agresión.

A Horacio relata cómo escapó de ser ejecutado en Inglaterra, pero ni al mencionar a Claudio tiene expresiones violentas como las que usaba antes de ser exiliado. Siente sinceramente haber agredido a Laertes, no habla con sarcasmo de su exhibicionismo, y reconoce que está en una situación semejante a la suya. Sencillamente acepta a las gentes como son con sus errores y sus sufrimientos.

A sabiendas de que Osric es un enviado del rey bromea con él sin la amargura que tenía con Rosencrantz y Guilderstern. La hostilidad, la indecisión y la impaciencia que caracterizaban sus actos no existen ya. Supera las preocupaciones que le hacían perder el dominio de sí mismo y contempla la muerte con serenidad.

Ham. Si nadie es dueño de lo que ha de abandonar un día ¿qué importa abandonarlo pronto? Sea lo que fuere.
Ham. Since no man has aught of what he leaves, what is't to leave betimes? Let be. 5.1.237-8.

Con el presentimiento de su muerte Hamlet aguarda el duelo con Laertes. No sospecha que es una trampa mortal porque se lo impide su buena fe que aún Claudio reconoce en él y de la que se aprovecha para asesinarlo:

Rey. Siendo descuidado, generoso en extremo y ajeno a todo ardid, no examinará las hojas.
King. He being remiss,
Most generous and free from all contriving,
Will not peruse the foils. 4.7.134-6.

Hamlet confiesa sus errores y los atribuye a un estado transitorio de locura puesto que era presa de pasiones indómitas. Superada esa crisis advierte el mal que ha causado y pide perdón a Laertes llamándolo hermano. Esta confianza y el afecto con que se entrega en manos de su verdugo es más profundamente trágica que si estuviese lleno de odio contra su adversario. Hamlet muere como su padre traicionado por quien tenía por hermano.

Los críticos que tachan a Hamlet de ser discípulo de Maquiavelo, de tener intereses materiales únicamente, de ser un líder social fracasado, de envenenar la atmósfera en que vive, de ser egoísta, débil y cobarde se limitan a un solo aspecto de

este personaje negando los otros por lo que pueden calificarse de parciales. Hamlet como se ha demostrado es cruel y bondadoso; tiene intereses materiales así como afectivos e intelectuales; no fracasa en su afán de liberar de la podredumbre a su patria; es egoísta, débil y cobarde en ciertos momentos y en otros es valiente, fuerte y generoso.

Hamlet es un personaje trágico porque es congruente consigo mismo, dentro de una enorme diversidad de reacciones hay una línea de conducta bien establecida; tiene grandeza de alma, a pesar de sucumbir transitoriamente a la corrupción del medio ambiente; su complejidad psíquica es un verdadero microcosmos, experimenta multitud de emociones por lo que es profundamente humano. Está concebido con una percepción más que lógica intuitiva, única que puede calar tan hondo en una creación artística de esta naturaleza. Es un personaje real e idealizado, con el valor y la nobleza de los héroes legendarios, y la tortura y debilidad del común de la humanidad.

Hamlet es un personaje activo, no pasivo, en la misma acepción que Edipo lo es: ambos buscan la verdad. La verdad los destruye y los eleva a víctimas propiciatorias necesarias para restablecer el orden. Continuando esta comparación se advierte que en esta obra como en las tragedias griegas hay anagnorisis (descubrimiento), íntimamente ligada con la evolución y dividida también en tres partes. La primera parte de la anagnorisis es el descubrimiento del crimen y el incesto que revela a Hamlet el Fantasma (1.5). Hamlet no queda completamente convencido —como Edipo no lo es tampoco por Tiresias en el agon— y continúa la búsqueda de la verdad. Hamlet teme haber sido engañado por el demonio quien puede tomar la apariencia del difunto rey; su cosmología idealiza a las personas en dioses o demonios. Esta primera anagnorisis aumenta su incertidumbre, su sufrimiento y su desprecio por la vida.

La segunda parte de la anagnorisis es la corroboración de las acusaciones del Fantasma por propio esfuerzo. A diferencia de la primera le devuelve la confianza en sí mismo y empieza a valorar la vida. Encauza hacia sus padres el sentimiento de lástima que se tenía y se humaniza al compadecerlos. Dioses y demonios recobran su figura y calidad humanas. Su madre y Claudio intentan mejorarse; el Fantasma no es un espíritu vengador, sino conciliador; y Hamlet no es sólo juez sino acusado. La verdad no es absoluta sino relativa.

La tercera parte de la anagnorisis es la más importante, es

reconocer no sólo los errores de los demás y perdonarlos, sino reconocer y perdonar los propios. La confesión pública que hace Hamlet a Laertes de haberlo ofendido y el pedirle perdón es el punto culminante del descubrimiento final: todos son culpables y víctimas.

La evolución dramática está igualmente dividida en tres partes. En el primer monólogo Hamlet expresa hostilidad, dolor, incertidumbre y un desprecio absoluto por la vida. Se duele de no poder huir, del cúmulo de calamidades que pesan sobre él, suicidándose.

Hay un cambio en su pensamiento en el monólogo de Ser o no ser. Duda entre suicidarse o sufrir. El razonamiento de Hamlet es que el temor a lo desconocido le impide suicidarse; vivir es cobardía; morir es una solución incierta, pero digna de admiración como la que le produce el ejército que Fortibras conduce a una muerte inútil. Piensa aún en términos heroicos, pues glorifica la muerte negando valor a la existencia fructífera.

La evolución completa es cuando Hamlet acepta la vida y el sufrimiento que implica. La agresividad, incertidumbre e impaciencia dan lugar a la fraternidad, certeza y serenidad de quien no se libera de su destino, pero lo acepta sin rebeldía,

> Ham. Responder al llamado lo es todo.
> Ham. The readiness is all. 5.2.236.

Suicidarse no es una solución, así Hamlet impide que Horacio ingiera veneno aludiendo a su sentido de responsabilidad.

Hamlet pasa de la limitación del subjetivismo a una amplia concepción objetiva de la vida en que el individuo está supeditado al bienestar de los demás. La intransigencia se transforma en tolerancia y el temor en serenidad. Es una evolución tan completa como la de Edipo o Lear.

DALÍ: EL PINTOR COMO NOVELISTA

Por *Paul ILIE*

El interés de ocuparse de una oscura novela —y escrita, además, por un pintor— será sin duda debatido, sobre todo cuando la novela es mediocre y los talentos artísticos de su autor objeto de muchas discusiones. No obstante, conviene que un nuevo aspecto de la obra de Dalí quede abierto a la controversia, pues que la indiferencia es ajena a su mundo creativo y a cuanto entra en su órbita. Lo cierto es, sin embargo, que *Rostros ocultos* (Barcelona, 1952) exige justificadamente la admisión en la historia de la novela española por el hecho de ser Dalí un español. El que sea también un expatriado no llega a menoscabar esta justificación, pues hay todo un ejército de escritores incursos en tal categoría. Que la novela fuese escrita en otra lengua romance carece de importancia cuando la mentalidad responsable de su concepción no es menos española que la de un Eugenio d'Ors o una Rosalía de Castro. Los cimientos espirituales de Dalí fueron solidificados en su juventud por fuerzas culturales aproximadamente idénticas a las que afectaron a Gómez de la Serna, Buñuel y Lorca; y sólo más tarde comenzó el proceso de laminación cosmopolita. Fue en Cadaqués donde Dalí escrutó por vez primera, mediante una técnica intensiva que después llamaría "crítico-paranoica", las superficies de las rocas, en busca de configuraciones grotescas; es la llanura del Ampurdán la que sirve como pavorosamente realista telón de fondo a muchas de sus pinturas del surrealismo; y en la Academia de Bellas Artes de Madrid transcurrió su más estimulante año de aprendizaje.

Rostros ocultos resulta insólita en el reciente desarrollo de la novela española porque en ella se incrustan actitudes de un español hacia la guerra global. Dalí rebasa los horizontes literarios de sus paisanos, quienes apenas tocan, con mucho tacto y escasa insistencia, su Guerra Civil, y sólo de un modo inferencial se ocupan, cuando lo hacen, del escenario mundial. *Rostros ocultos* representa también la emergencia simbólica de Dalí del

hermetismo estético para crear con conciencia social. La novela utiliza el mito de "muerte y resurrección" para sepultar el Des Esseintismo y regenerar para la época de postguerra la ética cristiana de la reciprocidad. En el curso de este proceso se nos brindan las exequias de la Europa aristocrática, se prevén grandes horizontes para los vigorosos Estados Unidos, y un cierto número de cuestiones estéticas e ideológicas exhiben un virtuocismo literario a la vez discutible y lo bastante curioso para merecer una más íntima inspección.

Dalí es el antagonista de Cronos. En su opinión, el hombre moderno ha permitido al Tiempo frecuentar tan asiduamente su compañía que ha llegado a tergiversar su verdadera importancia. El avatar contemporáneo de Cronos, según advierte Dalí, es la Velocidad, a la que se rinde homenaje en forma de actividad apresurada. Los peatones metropolitanos andan a toda prisa, los horarios de trabajo son fijos y acelerados, el cuento está siendo redescubierto por personas hasta ahora demasiado ocupadas para leer, y la forma literaria más popular es la narración detectivesca, o mejor aún, la novela de pura acción en la que el tiempo es percibido en términos de rapidez. En su intento de reaccionar contra esta "locura de la velocidad", Dalí escribe *Rostros ocultos*, la especie de antinomia a la "novela de acción" que Ortega denominó "novela morosa". El propio Dalí caracterizó su obra como

> Una verdadera novela de culminación, de introspección y de revolución, de edificación de pasiones debe ser (como siempre ha sido) exactamente lo contrario de una película del ratón Mickey o de la ofuscadora sensación de un "parachutista". Es preciso, como en los lentos viajes de la época de Stendhal, ser capaz de ir descubriendo gradualmente la belleza de los paisajes del alma que se cruza; las nuevas cúpulas de la pasión deben hacerse gradualmente visibles hasta alcanzar su plenitud en el momento debido, de manera que el espíritu de los lectores pueda disponer de la sazón inapresurada que es necesaria para "saborearlas" (pp. 10-11).

Si una novela es escrita como protesta contra la rápida andadura de la sociedad, juzgará malsano el valor que esa sociedad concede al tiempo. Un síntoma del mal es la popularidad de las diversiones ultraveloces, contra las cuales Dalí prescribe como modesto antídoto su novela psicológica. Por ello está le-

jos de ser accidental el que *Rostros ocultos,* que contiene ciertos elementos psicoanalíticos, sea considerada por Dalí como un correctivo. Es decir, de igual modo que la psicoterapia es un proceso lento, antitemporal en su oposición a los métodos precipitados, así la novela psicológica obliga al lector a aflojar el paso. De hecho, el éxito de esta especie de novela descansa en gran medida en la impaciencia que en el lector producen las narraciones dilatorias.

La impaciencia ante el ritmo retardado de una novela procede de las frustraciones acumuladas por nuestro deseo de acción. Como observó Ortega en *Ideas sobre la novela,* el interés dramático se convierte al leer en necesidad psicológica normal por la exigencia de aliviar la intensidad de la pura contemplación. Tanto la estructura de esta impaciencia como el paso del tiempo en la novela vienen determinados por las mismas coordenadas. Con la actividad dramática, con la sucesión de acontecimientos, surge nuestra sensación de paso del tiempo. Pero cuando Dalí conduce el carro demasiado lentamente, cuando obliga a entretenerse excesivamente contemplando "los paisajes del alma", sentimos una penosa inmovilidad temporal y estamos ansiosos por proseguir, es decir, por acelerar el tiempo. Cuando Ortega sentía una vaga insatisfacción al encontrar tan escasa acción en Proust, era porque medía el tiempo en términos de velocidad.

El tiempo como tema se halla ausente en *Rostros ocultos.* El resultado es que la impaciencia como factor extranovelístico gana en importancia, pues somos nosotros, y no Dalí, los responsables de cuanta conciencia temporal pueda surgir de la experiencia de la lectura. Desde luego, y en última instancia, el crédito pertenece a Dalí por haber hecho de sus episodios estímulos para nuestras respuestas; y, no obstante, es en la psicología del lector en lo que debe confiar. La impaciencia es alimentada por medio del diálogo y de la barroca retórica. Aunque las conversaciones de la novela son inteligentes, lo son al modo de un Henry James, sin su ingenio. En consecuencia, un leve tedio puebla muchos de los pasajes, y éstos, a su vez, nos fatigan ligeramente. Cuando les acompaña la turgencia estilística y empezamos a otear en busca del final, la percepción del tiempo se agudiza. Tales momentos (nada escasos) anulan el vivi·ficante cambio de *tempo* de otras escenas más dramáticas. Incluso lingüísticamente, pues, la novela obstruye la sensación del paso del tiempo.

Hay un aspecto significativo en el estilo de Dalí. Su lenguaje es tan extraño como su pintura, e incluye cuanto de imaginación, ironía y exceso va asociado a su arte.

> Miró furtiva y resentidamente al teléfono, que tembló ligeramente y produjo un ligero tintineo sin continuación, lo que hizo que el mortal silencio de la mañana latiese violentamente en el vacío corazón de Bárbara. Se sintió débil y volvió el rostro con disgusto en otra dirección para no ver el lugar en que el receptor se encontraba como una langosta blanca, adormilada e inmóvil, estúpidamente atrapada por la horquilla e incapaz de acudir en auxilio de ella (p. 61).

El humor de la anterior imagen resulta coartado por el desesperado aburrimiento de la mujer, pero insinúa ya la extravagancia de que Dalí es capaz en otros lugares.

> Por su parte, la señorita Andrews poseía un cerebro muy pequeño que estaba amasado con literatura sensacionalista de periódicos diarios irregularmente salpicados de lúgubres cuadrados negros combinados con otros grises y sucios en los que había medio borradas unas palabras escritas a lápiz que componían la deficiente solución de un juego de palabras cruzadas (p. 59).

El extremismo que distingue a los aspectos satíricos de los estilos surrealista y dadaísta contrapesa a menudo la exactitud de sus analogías, como sucede en el anterior ejemplo; y esos mismos excesos destruyen con frecuencia el delicado equilibrio de una buena imagen, como en el siguiente:

> El pecho de Solange era muy pequeño, casi como el de una adolescente, y tan prieto, que los pliegues macizos de la seda se deslizaron sobre él con los vívidos movimientos de una anguila que fuese aprisionada entre dos piedras brillantes en un pantano salado del cual el agua, devorada por el sol, se hubiera evaporado (p. 41).

Tanto en los pasajes conceptuales como en los descriptivos, Dalí ofrece una imagen pictórica de la más plástica textura. El efecto de este lenguaje es positivo, especialmente cuando su tema es el mundo tangible: "...las tiernas lunas de junio, las lunas maduras de agosto y las de septiembre, ya duras, lisas y

brillantes como una uña" (p. 153). Pero esta misma tendencia gráfica hace su dicción extraña cuando se ocupa de abstracciones: "Fue entonces cuando Verónica, empuñando el teléfono como si fuera un martillo, clavó el espigón férreo de su voluntad en la blanda madera de la indecisión de la mano de su madre" (p. 178). Incluso cuando es extravagante, Dalí no tiene otra culpa que la de ser pintor, porque es su mentalidad eidética la que le traiciona como escritor.

Cierto que cabe criticar a Dalí por su verbosidad, pero un último ejemplo, de un estilo más puramente barroco, puede sugerir la existencia de una distinción entre lo copioso y lo prolijo, y que el lenguaje de Dalí corresponde a la primera cualidad.

> Al apreciar el infierno de la inevitable realidad, cada ser, guiado por sus deseos regresivos de protección intra-uterina, se encerraba en el paradisíaco capullo que la oruga de su prudencia había tejido con la dulcificante saliva de la amnesia. No más memoria: solamente la crisálida del dolor moral de lo que habría de sobrevenir nutrida por el hambre de las futuras ausencias, por el néctar de los ayunos y el fermento de los heroísmos cubiertos por las banderas inmateriales de estériles sacrificios, armada de la antena, infinitamente sensible, del martirio. Esta crisálida de la desventura comienza a agitarse, pues que está dispuesta a rasgar los muros de seda de la prisión de su larga insensibilidad... (p. 134).

La idea central del pasaje es un concepto —la prudencia— que Dalí, que aborrece las abstracciones en el lenguaje tanto como el informalismo en pintura, traslada inmediatamente a términos concretos. Pero es precisamente en esta encrucijada lingüística donde Dalí equivoca, por inadvertencia, el viraje. Al visualizar lo conceptual en un medio verbal, ignora la esencial distinción entre el escribir y el pintar, revelando así su verdadera vocación profesional. Dalí aguijonea al lenguaje por el camino de la pintura cuando ilustra una idea abstracta por medio de una imagen. El lenguaje está equipado para la abstracción como no lo está la pintura, y el hècho de que el primero pueda ser imaginativo y la segunda abstracta demuestra más la flexibilidad de ambos medios que su naturaleza fundamental. A este respecto, merece subrayarse que la prosa barroca es identificable por su sintaxis abstracta y complicada, mientras que la

poesía barroca (una forma plástica) se construye con complejidad metafórica, es decir, imaginativa. El estilo de Dalí denuncia la mente de un pintor; y la prueba será más concluyente si se piensa en cómo disponía Gracián sus ideas sobre la prudencia. Pero un hecho es cierto: ni Dalí ni Gracián son prolijos. Ambos reflejan a través del estilo las ramificaciones de los conceptos.

No existe aún un comentario detallado sobre los grandes mitos de la pintura daliana. Aunque tal intento estaría aquí fuera de lugar, hemos de examinar brevemente dos de ellos que han sido transplantados a contextos literarios. El primero se refiere al totemismo y a la intuición del lazo que relaciona la vida de la planta y el animal con la existencia humana. Estrechamente vinculados a esto se hallan los atisbos resultantes sobre el proceso evolutivo: percepciones de duración instantánea que ponen al desnudo los anamorfos de un ser vivo. Un segundo mito elabora la noción de muerte y regeneración en asociación dialéctica con el totemismo. Los temas ideológicos de *Rostros ocultos* reciben así alumbraciones míticas. Por ejemplo, la civilización mecanizada, estadio final de la evolución humana, se convierte a la vez en instrumento de su muerte; la guerra se transforma en un destructivo rito de fertilidad del que surge vigorosamente una nueva especie; y se arrancan las máscaras de ciertas ceremonias sociales, exponiendo los verdaderos rostros de los oficiantes. Pero este desenmascaramiento final es una exposición de la carne desnuda, una revelación de sinceridad e incluso de inocencia. Por eso, al concluir la novela, la joven pareja americana se halla, como modernos Adán y Eva, frente al comienzo de un nuevo ciclo vital. En todo esto, Dalí encuentra, no sin razón, amplia oportunidad para embarcarse en sus familiares técnicas dispersivas.

Con respecto a la descripción contorsionada, es problemático si los temas de Dalí fomentan imágenes correlativas o es su imaginación fantástica quien contempla primero las imágenes e induce después una serie de ideas. Esta última hipótesis parece más verosímil en los casos en que es evidente el método de la reacción paranoica: "Y de este modo detenida, bajo la opaca luz eléctrica que bañaba el lugar, su expectante figura parecía la de una quimera, y su rostro el de una celestial Madonna adherido al equívoco, curvo y semi-animal cuerpo de una esfinge" (p. 185). Se revela aquí la mente gráfica del pintor: el requisito previo para el estudio de un objeto es la luz; y por ello

Dalí, antes de describir a la mujer, alude a la ambigüedad de la luz como explicación preparatoria del subsiguiente retrato quimérico. Lo tenebroso cobija extrañas sombras que, a través de una interpretación fantástica, modifican los contornos originales de la forma casi a voluntad del contemplador. No obstante, el hecho de que Dalí viese, entre las posibles figuras, los rasgos totémicos de una esfinge, es indicio casi decisivo de que los aspectos metafóricos de su lenguaje son ancilares de los ideológicos. ¿Se hallaba Dalí predispuesto a describir un tipo especial de imagen de acuerdo con una doctrina, o no era inevitable que una verdad totémica surgiese a la realidad de la conciencia normal? ¿No resultan algunas verdades ocultas iluminadas en sus posiciones subliminares por súbitos relámpagos de intuición que parecen centellear únicamente en circunstancias insólitas? Para Dalí, es en los momentos extraños e inesperados cuando se penetra en realidades arcanas, pero no menos significativas.

> Como si estuviera hipnotizado, el Conde observó las imágenes liliputienses de sus invitados reflejadas en las concavidades y en las convexidades de los objetos de plata. Observó con fascinación las figuras y los rostros de sus amigos, de los cuales se hacían irreconocibles aun los más familiares, que adquirían por virtud de sus fortuitas deformaciones y de sus metamorfosis, las más insospechadas relaciones y las más sorprendentes semejanzas con las desvanecidas personalidades de sus antecesores, implacablemente caricaturizadas en las policromas imágenes que adornaban los fondos de los platos en que la comida acababa de ser servida (pp. 31-32).

Puesto que las perspectivas ordinarias dan las usuales representaciones de la existencia, una lente contorsionada pondrá de relieve los aspectos no obvios, y por tanto tradicionalmente ignorados, de esa misma existencia. En lo fundamental, la técnica de desfiguración no implica tanto la deformación de lo visible como la actualización de lo invisible, pues lo pasado por alto en un objeto permanece escondido y, para cualquier fin práctico, inexistente. Esto explica por qué, tanto en la novela como en la pintura de Dalí, las apariciones fantasmalmente dislocadas suelen ser parciales en su énfasis pictórico sobre uno solo de los elementos transmutados.

Si las imágenes de Dalí resultan simplistas en su propósito

de destacar uno o dos rasgos inadvertidos, son abstrusas en su simbolismo intelectual. La idea de la maldición ancestral, con su implicación de una culpa perpetuada, es una de las más complejas de la mitología mundial. Hasta hace unos quince años la interpretación creativa del universo de Dalí fue marcadamente biológica, de modo que no es sorprendente encontrar en *Rostros ocultos* una preocupación por el primitivismo y por las tendencias atávicas. En el pasaje que acabamos de citar, es una referencia a "las más insospechadas relaciones y las más sorprendentes semejanzas con las desvanecidas personalidades de sus antecesores". Tales momentáneas regresiones en una élite como la que rodea al Conde están expuestas con deliberada ironía. Pero la ironía no es sino el primer nivel en una estratificación de las intenciones dalinianas que acaba en el proceso de la falsa apariencia del hombre, si no es la áspera sugestión de que la naturaleza bestial del ser humano resulta pocas veces reprimible.

> Exactamente del mismo modo que en la famosa colección de rostros monstruosos dibujados por Leonardo, allí podía verse el rostro de cada uno de los invitados sorprendido en las feroces mallas de la anamorfosis, extendiéndose, retorciéndose, curvándose, alargándose, con los labios transformados en hocicos, estirando las mandíbulas, con los cráneos comprimidos y con las narices achatadas hasta resucitar los más remotos vestigios heráldicos y totémicos de su propia animalidad... Como en un instantáneo relámpago demoníaco, se veían los dientes relampagueantes de un chacal en el rostro divino de un ángel, o el ojo estúpido de un chimpancé que brillaba salvajemente en el rostro sereno de un filósofo (p. 32).

En gracia a la sobriedad, sería conveniente recordar que esta novela fue, en parte, motivada por la Segunda Guerra Mundial, y que el caprichoso teratismo de las primeras pinturas de Dalí se hallaba libre de la preocupación política que afecta a su pensamiento en la tercera y cuarta décadas del siglo. En tiempos de violencia como son los de guerra, una especie de animalidad irrumpe en el comportamiento humano. Inclinaciones primitivas seguramente desechadas durante el largo proceso evolutivo resultan no ser sino cualidades reprimidas de la naturaleza humana, demasiado inherentes a ella para no manifestarse bajo desfavorables condiciones. El papel social del hombre, tan ad-

mirablemente civilizado cuando no se halla sometido a la prueba de la tensión, demuestra en los momentos críticos ser una frágil máscara tras de la cual acechan características que compendian la fisiología y la conducta de animales inferiores. Por parafrasear la última cita, ni los refinamientos de la especie ni los avances de una civilización técnica consiguen hacer de la "belleza" y la "inteligencia" algo más que rasgos genéticos dominantes en los seres humanos, que junto a ellos conservan caracteres inferiores en forma recesiva.

Pero, más allá de la perpetuación de una herencia bestial, con su secuela de lacras morales, el análisis biológico de la existencia por Dalí intenta revelar una especie de lazo consustancial unificador de todas las formas de la vida. Al igual que en sus cuadros, la novela repite el intento stravinskiniano de describir, como ha dicho Cocteau, "las geórgicas de la prehistoria". La evolución de la conciencia va de los estados minerales inconscientes y la materia orgánica viable, a las complejidades protoplasmáticas de los vegetales superiores, y de aquí escala zoológica arriba. La vacilación se presenta en un estadio crítico a caballo sobre la nebulosa frontera en la que la vida animal se diferencia del desarrollo botánico y emerge de él. Afirmación intuitiva de este origen común es, desde luego, la vasta mitología occidental de hombres que asumen formas de flora y fauna. Tal es el contexto en el que deben ser entendidos varios de los motivos de *Rostros ocultos*: "Solange estiró perezosamente ambas piernas y los huesos de sus rodillas crujieron uno tras otro exactamente del mismo modo y en el mismo momento que los tocones, que Prince había arrojado al fuego unos momentos antes para reanimarlo, comenzaban a arder y chasquear en la chimenea" (p. 47). Y también: "El Conde es la encarnación viva de uno de esos extraños fenómenos del campo que escapan a los recursos y a la maestría de la agronomía: un terreno formado de tierra y sangre procedente de una fuente incógnita, una arcilla mágica de la cual se forma el espíritu de nuestra tierra nativa" (p. 15). No es coincidencia que las armas de la casa de Grandsaille sean un árbol-mujer, una complicada fusión de ramas y miembros, tronco y torso, con un rostro femenino en medio del follaje. Pero estas alusiones a la naturaleza fitogénica del hombre son también base de aberraciones en la sensibilidad de la novela. Las referencia a insectos, rocas, formas vegetales, sustancias viscosas y otras variedades protomórficas de la vida son típicas de la extravagancia estilística de

Dalí. Más serias resultan las implicaciones eróticas de una novela en la que el erotismo es pervertido en la mejor de las tradiciones decadentes.

> En el lugar que la hoja de corcho había desnudado, en el centro del tronco del árbol, quedó una especie de delicada piel sedosa, tierna, sensible y casi humana, no solamente por su color, que era exactamente el de la sangre fresca, sino también porque cuando se hallan desprovistos del ropaje de su corteza los alcornoques sugieren enérgicamente cuerpos de mujeres desnudas con los brazos levantados hacia el cielo en la más noble de las actitudes; y porque por sus líneas atrevidas y por la lisura y la suavidad de las redondeces de sus relieves imitan de la manera más ideal y más divina la anatomía despellejada del mundo de las percepciones, en tanto que tienen las profundas raíces clavadas en tierra. La sola presencia de un alcornoque desnudo en un paisaje es suficiente para llenar el crepúsculo con su gracia (p. 344).

No obstante, los elementos psicopatológicos de *Rostros ocultos* están, con pocas excepciones, tratados con un pedestre convencionalismo. Lo único interesante es el nexo de la evolución con la guerra y la regeneración.

La guerra puede ser una experiencia de la más fundamental realidad —la lucha por la supervivencia— o de la más increíble fantasía. En ambos casos, es una revelación, o mejor, un desvelamiento de básicas verdades. Actúa destructivamente en su implacable remoción de cuantas galas culturales la civilización ha acumulado desde los tiempos primitivos. Pero la experiencia bélica es también intelectualmente constructiva en cuanto obliga al individuo a contemplar tales galas como lo que son: disfraces. Hablando por boca del aviador americano Baba, Dalí contrasta paz y guerra: "Uno se hace monstruosamente inteligente, todo se mezcla y funde. ¡Lo feo parece hermoso, los criminales son santos o enfermos, los enfermos son genios, todo es doble, ambivalente...! Todo es distinto a la luz implacable de España. En el interior de mi *rata,* todo se hace de nuevo inexorablemente cierto..." (p. 121). La violencia, esencia de la guerra, presenta la realidad en su forma más intensa, como una serie de agitados datos sensoriales que insistentemente bombardean el sistema nervioso. Pero durante el momento de violencia cesa el pensar abstracto y la conciencia se limita a las inmediaciones de la realidad tangible. Se-

mejante confinamiento mental cuadra al estado de guerra, pues si considerásemos a éste como una manifestación de regresión humana, el hombre se hallaría paralelamente limitado a las posibilidades cerebrales de las criaturas para las que la violencia es una necesidad, es decir, los animales. Y, ciertamente, las respuestas de Baba se hacen instintivas; es más consciente de su presencia física y de los fenómenos sensoriales que le rodean y que nunca transforma en abstracciones.

> Lo importante es sentirse a sí mismo convertirse nuevamente en una gota de albúmina, de vida instintiva y vulnerable en el centro de una granada de mica, en el centro del cielo... En lugar de pensar, el cerebro funciona; el sístole y el diástole del corazón y las combustiones químicas de los líquidos propios, alimentan las alas del aeroplano... ¡Todo esto no es literatura! Uno se siente verdaderamente a sí mismo desde el interior de las vísceras hasta las puntas de las uñas... Se es, entonces, los ojos y las entrañas del aeroplano. Y entonces, ya no existe París, ya no hay surrealismo, ya no hay angustias... ¿Lo oyes? Todos los temores, todos los remordimientos, todas las teorías y las indolencias, todas las contradicciones del pensamiento y todas las insatisfacciones acumuladas por las dudas... todo esto desaparece para dar lugar al chorro furioso de una única y sencilla certidumbre: la del continuo y crepitante haz de fuego de la ametralladora (p. 121).

Si se supone que las guerras son emprendidas por razones ideológicas, también son a menudo ocasionadas por impulsos emocionales. No solamente la tangibilidad, sino un general irracionalismo, caracterizan la realidad fundamental del conflicto. De acuerdo con esto, vuelve Dalí a su análisis biológico de la existencia al describir la guerra con vocabulario de biólogo. Y al hacerlo, consigue, mediante la misma técnica, diagnosticar la guerra como una enfermedad cultural.

> La epidermis hinchada e irritada del cielo estaba todavía cubierta de la espantosa erupción de los carbunclos antiaéreos, y los cauterizadores rayos de las ametralladoras trazaban profundas incisiones en todas direcciones, en forma de cruces, y reventaban las repugnantes yemas de los huevos fritos en aceite con los tumores de las explosiones, y lanzaban hacia las estrellas el espeso pus de su humo denso y sangriento (p. 211).

El carácter repulsivo pertenece también al deliberado patrón de los temas periféricos dalinianos. Igual que el atavismo es un hecho intelectualmente inquietante para el individuo y los misterios de totem y metamorfosis le perturban emocionalmente, así también la fealdad fisiológica provoca sensaciones correspondientes de disgusto en su cuerpo. Sea esto como quiera, con frecuencia sucede que las más molestas esferas de la biología son también las más vitalmente atañederas a la función del organismo. La imagen de un estado prenatal resulta escasamente estética, pero la idea de la vuelta a semejante condición va unida a una teoría de la regeneración. Esto explica la importancia que atribuye Baba a sentirse siendo una gota de albúmina en una granada. Se ha sustraído a un mundo que ha estimulado los resultados adventicios del progreso social y técnico. La violencia le lanza a darse cuenta de que el existir es simplemente un asunto de vida y muerte. Esta conciencia inicia un modo de vivir más esclarecido, simbolizado por el aeroplano embriónico.

Presenta, pues, la guerra tres facetas: es el aniquilamiento de un viejo orden, una conciencia de la realidad y una ceremonia monogenética engendradora de una nueva especie social.

> Esta crisálida de la desventura comienza a agitarse, pues, que está dispuesta a rasgar los muros de seda de la prisión de su larga insensibilidad para presentarse, al fin, con la incomparable crueldad de sus metamorfosis en la hora y en el momento exacto que le será indicado por el primer disparo de cañón. Entonces, se verá a un ser innominado, a unos seres innominados, levantarse con los cerebros oprimidos por unos cascos sonoros... (p. 134).

La actitud de Dalí hacia la guerra no es conciliadora ni indulgente. Se muestra francamente hostil a la lucha, sin olvidar lo que hay en ella de eficaz agente de desengaño. Su descripción del bombardeo de Málaga —omitida en la versión española— tiene tanto de compasiva como de desalentadora. Pero, de acuerdo con la daliniana visión cíclica de la evolución, la guerra es considerada como el fin de un período; en consecuencia *Rostros ocultos,* como novela de guerra, es primordialmente optimista. Incluso Grandsailles, exhausta personificación de una aristocracia impotente, reconoce en la palabra "sabotaje"

una fuerza catártica que forma parte del efecto últimamente revitalizador de la guerra.

> Pero repentinamente, esta odiosa palabra destinada a purificar y limpiar de la infección mecánica de la industrialización a su querida llanura, sonó en sus vengativos oídos como un clarinete de redención. ...*¡Sabotaje!* Y, al fin, los mirtos y las madreselvas podrían volver a desarrollarse en el mismo lugar en que habían florecido por espacio de tres mil años y curar las cicatrices de la tierra mutilada con su perenne verdor (pp. 200-201).

A estas alturas, el significado del título de la novela no puede ya ocultársenos. La Europa que Dalí llegó a conocer al final de los veintes y en los treintas difería grandemente de la saludable imagen que de ella se había forjado en España. Quizá como resultado del éxito, acaso por la frecuentación de nuevos círculos sociales, Dalí concebiría más tarde a la aristocracia francesa como estéril. Según él, los Estados Unidos no se hallaban totalmente exentos de culpa en la decadencia de Europa. En apoyo de esto presenta a la estereotipada heredera-aventurera Bárbara Stevens, que con sus millones contribuye a la vacía existencia de las clases ociosas. No obstante, hay una idea más meditada en sus ceremoniales representaciones en sociedad, ejecutadas con máscaras.

> Bárbara Stevens era uno de esos seres raros capaces, por la misma esencia de su naturaleza, de todas las transformaciones y todos los rejuvenecimientos tan ligeramente prometidos por los gabinetes de belleza. A causa de un innato sentido de la imitación, su rostro podía reproducir con engañosa precisión las expresiones más antagónicas de cualquier ser: del hombre, de la mujer, y aun de los animales. Hundida en la mitología de las tiendas de modas, esta mujer gastaba sus facultades miméticas contaminándose a voluntad con las actitudes y las virtudes de las divinidades del día que más la habían impresionado; de este modo, en la carrera frenética de su despersonalización, Bárbara Stevens derrochaba los tesoros de su energía en imitar a las mujeres más lindas de su época, en tanto que guardaba de sí misma lo que era estrictamente necesario para permanecer viva (pp. 62-63).

La pérdida de identidad, tema común en las artes modernas, es descrita de varias maneras. Uno de los métodos es el de la fi-

gura sin rostro de la pintura surrealista. Otro, la designación de un personaje por una letra o número en vez de por un nombre. Es significativo que Baba tenga el rostro vendado cuando conoce a la hija de Bárbara Stevens. Años más tarde, cuando vuelven a encontrarse, su nombre es John Randalph y la muchacha ve su cara.

> Como un guerrero después de la batalla, el hombre de su quimera, el del rostro escondido, se levantó, al fin, la visera del casco. Y ella lo vio.
>
> Todos volvían a hacerse visibles, los que habían sido seres sin rostro, seres del disimulo, del *comouflage,* de la traición.
>
> Y ¿qué es la paz, sino el redescubrimiento de la dignidad del rostro humano? (pp. 343-344).

Los dos jóvenes que van a comenzar la vida de postguerra en una atmósfera de realismo y sinceridad son americanos. El valor que Dalí atribuye a su nacionalidad es ambiguo, pero el vigor de su juventud y la afirmación de su individualidad son inconfundibles. Dalí adopta una perspectiva internacional al escribir su novela, y en este aspecto su obra es insólita en la literatura española contemporánea. Si la novela española se caracteriza por su ausencia de cosmopolitismo, *Rostros ocultos* ha de ser excluida de su historia. Pero si Dalí se halla tan internacionalizado que la única certeza a la que puede asirse es su personalidad de español, *Rostros ocultos* merece atención como una significativa mutación de la especie "novela española". Al recalar en la literatura, Dalí ha dejado caer su propia máscara.

EL RETRATO DE LA NOVIA

Por *Benjamín RANGEL*

TRANSCURRÍA el mes de enero del año de 1915, en cuya fecha se libró la famosa batalla de Ramos Arizpe, que habiendo sido adversa para los carrancistas, los obligó a evacuar la Ciudad de Monterrey, replegándose hacia el norte.

Al tomar posesión las fuerzas villistas, al mando del general Felipe Ángeles, de tan importante centro industrial, se nombró Gobernador Militar al general Raúl Madero, al mismo tiempo que, se designaba con igual carácter, en la Ciudad de Saltillo, al general Santiago Ramírez García, con quien militaba el que esto escribe, en carácter de telegrafista militar.

Como al mes, después de que el general Raúl Madero se hizo cargo del Gobierno de aquella entidad, una mañana, conferenció por la vía telegráfica con el general Ramírez, suplicándole que saliera inmediatamente con sus fuerzas a prestarle auxilio, pues ahora los carrancistas iniciaban su ataque sobre Monterrey. Horas después se formó un tren militar y nos pusimos en marcha. A nuestra llegada a Monterrey, se acamparon nuestras fuerzas por ahí, en unos corrales cerca de la Cervecería, mientras que el general Ramírez y yo, tomamos alojamiento en el Hotel Nacional.

Tendríamos una semana en Monterrey cuando se recibió aviso de que los trenes en que nos movilizamos de México a San Pedro de las Colonias, Coahuila, y los cuales habían tenido que retroceder hasta Aguascalientes para moverse a Saltillo vía San Luis Potosí, habían llegado a Saltillo, sin novedad, después de un mes de andar moviéndose "de la seca a la meca".

En esos trenes viajaba mi compañero el telegrafista militar Víctor Jesús Martínez, quien se nos había incorporado en Rincón de Romos, Ags., durante la famosa Convención de Aguascalientes.

Al día siguiente de que los referidos trenes llegaron a Saltillo, se puso en marcha rumbo a Monterrey, un compadre del general Ramírez, cuyo nombre no recuerdo, para rendirle parte de novedades, pues también él había viajado en los trenes, encargado de las cosas del General.

El famoso compadre era un pelado guarachón, más bruto que una vaca, pero eso sí, muy bueno para el chisme y la intriga. A las cuantas horas de haber llegado al hotel donde nos alojábamos, me llamó el General a su cuarto, en donde me lo encontré tumbado en la cama. Inmediatamente noté en la expresión, muy peculiar de su mirada, que se encontraba en uno de esos arranques de ira durante los que era capaz de muchas cosas.

—A sus órdenes, mi General —me presenté y casi en seguida me contestó:

—Escríbame un telegrama urgente.

Cogí papel y pluma y escribí:

Monterrey, N. L., Enero 30 de 1915.

Señor Coronel
Benjamín Reza,
Jefe de las Armas,
Saltillo, Coah.

Urgente. Al inmediato recibo del presente, sírvase aprehender al telegrafista Víctor Jesús Martínez y póngalo en los separos de la Penitenciaría a mi disposición. Conteste de enterado. Afectuosamente, el General,

S. Ramírez G.

A pesar de que al estar escribiendo lo que él me dictaba sentí que algo, muy frío, me corría desde la cabeza hasta los pies, me quedé impávido, sin decir, esta boca es mía.

Me incorporé y pregunte:

—¿Es todo, mi General?—dando providencias a salir del cuarto.

Cuando llegaba a la puerta, me gritó:

—¿No me dices, nada desgraciao?

—De qué cosa, mi General. . .

—Pos qué no le extraña que mande aprehender a ese Jijo de la. . .

Levantando los hombros como si nada me importara le contesté:

—Yo no se de qué lo acusen para que se haga merecedor a este tratamiento, pero creo que todo se podrá aclarar.

—Dirá usted que todo se puede ARREGLAR, porque llegando a Saltillo me lo echo al plato.

—Pues écheselo —le dije muy serio y salí con el ingrato telegrama.

A los quince o veinte minutos, regresé al hotel y aun cuando no tenía necesidad de pasar frente a su cuarto para ir al mío, hice como que me dirigía a los excusados, para que me viera, y si me hablaba, tratar de investigar a qué se debía semejante orden. Desde luego que tenía la necesidad de aprovechar alguna oportunidad, porque si le preguntaba algo, tenía la seguridad que me habría de contestar con un descolón, pues era de esos individuos a quienes hay que pedir luz cuando se quieren tinieblas o viceversa.

Al verme pasar me dijo:

—Qui'hubo, ¿ya vino?

—Sí, señor. Está cumplida su orden —le respondí. Me ordenó que pasara y se puso a dar vueltas de la cama al ropero, sacando prendas de vestir. Se cambió de traje y se acicaló lo mejor que pudo, sin que en ese tiempo me dijera una sola palabra. Yo buscaba en todos los detalles, la manera de poder salirle con un chiste a fin de cambiarlo un poco y poderle sacar prenda. Ya estaba perfectamente aliñado, cuando me puse a verlo de arriba a abajo, pero en forma tal, que se diera cuenta, lo cual no tardó en suceder, pues al momento exclamó:

—¿Qué me ve desgraciao, no me conoce o me trái de encargo?

—Estaba viendo que se puso usted muy elegante, mire nomás, parece que va a ver a su padrino —inmediatamente cambió el gesto de su semblante y me contestó sonriendo:

—¡Cómo será de bruto!... ¿Cuál padrino?... Voy a ver a mi novia. ¿Quiere venir conmigo?

—Y yo qué pitos voy a tocar, a la mejor es una sierpe que hasta el sueño me quita.

—A ver si no es tan habladorcito, porque lo mando arrestado. Lo voy a llevar para que la conozca, nada más para que se le caiga la baba.

—Está fácil que se me caiga, mejores las he visto y. . . ni caso me hacen.

—Ora verá desgraciao, cómo se va a quedar bizco cuando la vea. ¡Véngase! —y me jaló de un brazo.

Poco tiempo después íbamos caminando, para mí, sin rumbo, porque no sabía a punto fijo a dónde nos dirigíamos. Tres o cuatro veces estuve a punto de preguntarle a qué obedecía la detención de mi compañero el telegrafista Martínez, pero me aguanté las ganas, pues no me encontraba seguro del todo de que no se fuera a poner furioso de nuevo. Decidí mejor esperar el resultado de su entrevista con la novia.

Llegamos a un jardincito que hay frente al Palacio de Gobierno y allí nos instalamos en una banca. Comenzó a buscar en todas direcciones, lo cual me hizo suponer que no sabía ni por dónde tenía que llegar la interfecta. Cuando más interesado estaba buscando en todas direcciones, le dije:

—Cómo me había de gustar que le tiraran su plancha para que no anduviera presumiendo.

—Usté me la paga si no viene.

—¡Bah!, y yo qué culpa tengo, a poco yo se la conseguí; sobre todo más valía que no viniera, a lo mejor es una garraleta que nada más lo va a poner en ridículo.

—Mire Rangelín: no sea hablador, porque me la paga.

Al oír que me nombró "Rangelín", me dio un vuelco el corazón de puro gusto, pues así me llamaba cuando se encontraba más alegre que una castañuela. Iba yo a aprovechar el momento para hacerle mi pregunta, cuando se puso de pie, como empujado por un resorte, diciéndome:

—¡Allá viene!

—¿Cuál es? —le pregunté, porque por el rumbo donde me indicaba, venían varias muchachas.

—La más alta —respondió.

—¡Hum! . . . está muy caballona —le dije.

—Caballona tiene usté la trompa, infeliz. Retírese y espéreme.

Desde lejos me puse discretamente a contemplar a la ciudadana, que se sentó junto a él, en la misma banca en que nos encontrábamos un poco antes. Efectivamente era una mujer bonita, por lo que yo podía apreciar a distancia, aun cuando debo confesar que no era el tipo con el cual se me caía la baba, pues era demasiado alta y a mí me encantaban

las chaparritas. Bueno, diré que hasta la fecha me encantan, para qué lo he de negar. ¿No le hace?

Bien corta fue la entrevista. Escasamente estarían hablando quince minutos cuando la muchacha se despidió de él y se marchó. Entonces, me llamó; le hizo señales a un coche de aquellos que había en esa época en el norte, de los cuales todavía se ve por ahí alguno, y que les llaman *jardineras,* en el cual nos instalamos habiéndole ordenado de antemano al auriga que le picara de frente. Cruzó la pierna, se apoltronó lo mejor que pudo y mirándome con cierto aire de protección me preguntó:

—¿Que le pareció?

—Pos..., creo que está medio veterana y sobre todo se parece a "Juana Pelos" —la "Juana Pelos", era un amorcito que tenía él en Saltillo, de esas que se venden al primero que llega.

Frunciendo el entrecejo casi gritó:

—¿En qué se parece a "Juana Pelos"..., infeliz?...

—¡Bueno!..., yo digo que en lo grandote, no en otra cosa, no sea usted tan mal pensado.

—Pos a mí me gustan grandotas, ¿a usted qué le importa?

—Nada, que le haga buen provecho. Oiga, ¿y por qué se fue tan pronto?

—Qué le importa.

—Nada, pero yo creí que por lo menos iría a estarse con usted una hora y apenas fueron quince minutos.

—Pues a mí se me hizo mucho.

—¿Tan pronto?—le dije.

—¿Tan pronto qué?

—No, yo digo que si tan pronto se le hizo mucho.

—Qué le importa.

Y se quedó muy serio, pero no con la seriedad peligrosa que yo le conocía. Para cambiarlo le dije:

—No, fuera de bromas está re-guapa, tan grandota y tan distinguida, parece toda una dama.

—¿Verdad que es muy linda?

—Como no, y hacen muy buena pareja.

—Sabe, me citó para las nueve en su casa, porque orita iba a una visita, pero a la noche se pone bueno.

Antes de que terminara lo interrumpí para protegerme

de la plancha, diciéndole que me llevara, pues ya sabía que pidiéndoselo, no me lo había de conceder, como sucedió:

—¡Vaya hombre, hasta que vamos a estar un rato a gusto en Monterrey! —me expresé.

—¿Por qué? —preguntó.

—¿Pues no dice que a la noche se va a poner bueno?

—¿Y a usted qué?

—Cómo qué, a poco no me va a llevar.

—No me gusta andar con mulas —me dijo.

—Bueno, pues ni a mí tampoco —me defendí.

Nos quedamos un buen rato sin cruzar palabra, mientras la jardinera seguía el ritmo de trote del jamelgo. Aprovechando la tregua y el buen humor que se reflejaba en su semblante, comencé a hablarle más o menos de la siguiente manera:

—Mi General: quiero aprovechar este momento en que nos encontramos solos y en que está usted verdaderamente contento para pedirle una disculpa, así como para hacerle patente una vez más, mi adhesión incondicional, mi respeto y mis agradecimientos por todas las finezas que usted ha tenido para conmigo —hice una breve pausa, porque se me acabó el aire y con él las dotes oratorias, y cuando iba a continuar el discurso que según yo, me estaba saliendo tan bien, me interrumpió:

—¡Mira, mira!. . ., pos a esta mula qué le picó. . ., ¿pos qué te tráis, Rangelín?

—Pues nada mi General, que estoy muy apenado por lo que sucedió con el telegrafista Martínez, que por cierto no se que será, pero desde el momento que usted lo ha ordenado, algo serio debe ser, pues usted es incapaz de cometer una injusticia —de lo que se cansa dije para mis adentros.

—Para qué me acordaste de ese Jijo de la. . . , orita que venía tan contento . . ., pero llegando a Saltillo, ni los huesos le van a tronar, para que se le quite lo hablador.

—Pues, ¿qué dijo, mi General? —le interrogué.

—Cualquier cosa; desde que lo dejamos en los trenes en San Pedro de las Colonias, porque es una mula que no sabe ni andar a caballo, nada más se dedicó a puro hablar de mí, diciendo que soy un bandido y un asesino que no tengo más ley que mis pistolas. Desgraciado tan hablador. Para que deveras hable ya verás qué bueno se le va a poner.

—¡Qué barbaridad! —respondí. Yo lo que siento es que a lo mejor usted va a creer que yo soy lo mismo, pues como yo se lo recomendé.

—Sabrá Dios —me contestó y se quedó muy serio.

Busqué la manera de hacerlo variar de conversación, pues ya había logrado mi objeto de saber cuál era el motivo de su furia. Ahora había que trabajar para encontrar la forma de salvar al compañero y al amigo.

A los tres días emprendimos el regreso a Saltillo. Llegamos a dicha ciudad como a las diez de la noche. En la estación nos esperaban, el coronel Reza y algunos otros oficiales, quienes nos recibieron con fuertes abrazos. Mi sorpresa fue muy grande cuando me encontré con que allí andaba también mi compañero el telegrafista Martínez, quien también repartía abrazos a diestra y siniestra, no dándome cuenta a qué obedecería que el coronel Reza no hubiera cumplido con la orden que se le trasmitió. Hasta llegué a pensar que si no había recibido el telegrama, o lo negaba, yo iba a ser la víctima. Mientras tanto el General seguía abrazando gente y le llegó su turno a Martínez, pero cuando estaban en las palmotadas, lo reconoció el General y empujándolo hacia atrás, le dijo:

—Y usted qué anda haciendo aquí, hijo de la. . . —y dirigiéndose al Coronel le preguntó:

—¿Qué no recibió usted un mensaje que le puse en Monterrey ordenándole que pusiera preso a éste. . .?

—Sí, mi General, lo recibí y el telegrafista está a sus órdenes bajo mi vigilancia —le contestó.

—Pero es que yo no le ordené que lo vigilara, sino que lo llevara a la Penitenciaría; ¿por qué no cumplió con mis órdenes?

—Mi General —le respondió—, me supuse que era una broma de usted y a eso se debió que me tomara la libertad de tenerlo bajo mi responsabilidad, y aquí lo tiene usted a sus órdenes.

—Inmediatamente remítalo usted a la Penitenciaría y que lo incomuniquen, porque mañana mismo será pasado por las armas.

Un oficial y dos soldados se encargaron de cumplir la orden llevándose a mi compañero, como a un criminal.

El procedimiento que se seguía en aquellas épocas para quitarle la vida a un cristiano, era bien sencillo, no exigía muchos trámites. Se publicaba en la orden del día, la hora y el lugar en que debía ser pasado por las armas el reo, así como el nombre del oficial que debía mandar el cuadro y los individuos de tropa que formarían el pelotón.

Casi siempre figuraba como el director de los fusilamientos, un mayor llamado Anastasio Casas, quien además fungía como Inspector General de Policía y a quien cariñosamente llamábamos *Anastasio-tasio Casas* porque era de una cultura tan sólida que apenas sabía poner su nombre y no con mucha seguridad, porque un día al estar firmando unos oficios, se cansó seguramente, y en uno de ellos firmó como antes he dicho: Anastasio-tasio.

Desde el día siguiente a nuestra llegada a Saltillo, mi principal preocupación era enterarme de la orden del día, cuyo documento, por lo general, se repartía entre las nueve y las diez de la mañana. Me favorecía el hecho, de que en la oficina de la Jefatura del Estado Mayor trabajaba, como taquígrafo, un buen amigo mío, el joven —en aquel entonces— Isidro R. Borja, de quien me valí para que estuviera pendiente de avisarme el día en que se publicara la orden para pasar por las armas a mi compañero Martínez.

El mayor Anastasio-tasio, se presentaba diariamente entre las ocho y las nueve de la mañana, a rendir parte de novedades al General y a la vez, a preguntarle —frotándose las manos— si no había por allí algún pollito a quien echarse al plato, pues tal parece que sentía una especie de satisfacción en matar gente.

Como este individuo se dio cuenta de la aprehensión de Martínez, al día siguiente se presentó más temprano que de costumbre y como para entrar a las oficinas del General, forzosamente tenía que pasar por la oficina en donde yo tenía instalado el telégrafo, que era la pieza contigua, al entrar a mi oficina me manifestó con cierta cachaza:

—Hasta que voy a darme cuenta de lo que se siente tronarse a un telegrafista.

Yo quise decirle muchas cosas, pero se me hizo nudo la lengua y me conformé con manifestarle que también a mí me daría mucha gusto asistir a su propio fusilamiento, el día que le tocara:

—Porque —le recalqué— no debe usted olvidar la terrible sentencia de: "El que a hierro mata, a hierro muere".

—Qué más da —me dijo— al fin no he de morir de parto, ni de cornada de burro —y se metió muy orondo a la oficina del General.

Con cualquier pretexto me metí detrás de él para ver si era posible evitar que fuera a recordarle al General, la terrible sentencia.

"El Viejo" —como llamábamos al General— se encontraba un poco serio, porque tenía en su escritorio un buen número de expedientes que firmar, cosa que le molestaba en grado superlativo, pues hubo ocasiones en que me puso a firmar en su lugar, porque yo le imitaba la firma más o menos bien.

Sin levantar la vista de los papeles estuvo escuchando el parte que le rendía Anastasio-tasio, que no eran más que simplezas bien matizadas de disparates. Al terminar su relato, se frotó las manos, como si se las jabonara, señal inequívoca de que iba a formular su pregunta: "¿No hay por allí a quien echarnos al plato?". , pero cuando él iba a pronunciar la primera palabra lo interrumpí consultándole algo al General, y como en seguida nos pusimos a hablar sobre otros asuntos, después de un momento le dijo "El Viejo":

—Bueno, Tacho, puede usted retirarse —y Tacho se largó por donde vino, quitándome un gran peso de encima.

No se presentó oportunidad de hablarle al General, porque se encontraba con el genio un poco agrio y mejor me retiré esperando una nueva oportunidad.

Al día siguiente se volvió a repetir el mismo caso que acabo de relatar, pero en esta ocasión sí se me presentó una oportunidad para hablarle de Martínez. Después de algunos rodeos y de que Tacho se había marchado, le dije al General:

—Quisiera pedirle un favor, pero la verdad, no me animo, porque usted luego luego se me deja venir. . .

—Me le dejo ir —corrigió— pos ni que fuera su perro. Ya sabe que si se trata de que le de permiso para ir a su mugrosa tierra, no se lo he de conceder.

—No, señor, no se trata de ningún permiso, ni siquiera de algo relacionado con mi persona, sino de. . . —y aquí se me volvió a hacer nudo la lengua, no encontrando la manera de continuar el discurso.

—Pos de qué se trata —dijo echándose para atrás del sillón.

—Pues, verá usted mi General, a usted le consta que, desde que abandonamos los trenes en San Pedro de las Colonias, no se les volvió a pagar ni un centavo a todos los que se quedaron al cuidado de ellos y la verdad, todos andan muy brujas y yo quisiera perdirle el favor de que me autorizara para que me pagaran lo que se le debe al telegrafista Martínez, pues el pobre no cuenta ni con un centavo.

Apenas había terminado de decir Martínez, cuando se paró como si algo le hubiera picado y exclamó:

—Ya se me había olvidado este Jijo. . . , pero mañana mismo ordeno que lo truenen.

—Mi General —le advertí. Ya tengo algún tiempo de estar bajo sus órdenes y hasta hoy jamás le he solicitado ningún servicio a pesar de que en muchas ocasiones yo hago cosas que ni siquiera me corresponden, pues usted recordará que hago todos los servicios que corresponden a los oficiales del Estado Mayor, tales como guardias, etc.

—¿Cuáles servicios?, no sea usted hablador —me interrumpió.

—No vendría al caso el que yo se los mencionara uno por uno pero como un favor especial quiero pedirle me haga usted la gracia de ordenar que se ponga en libertad a Martínez, pues no es justo que por un mero chisme se le quiera seguir un perjuicio que seguramente le costaría la vida a su pobre madre. Además, el papá de Martínez, que usted sabe tiene buenas influencias con mi general Villa, diariamente me pregunta desde Torreón por Martínez, y yo ni siquiera le he querido decir que está preso para evitar que fuera a quejarse con el general Villa y la cosa tomara otro cariz.

—A poco me asusta usted. . . —me amenazó.

—No, señor, no trato de asustarlo, sino de pedirle un favor.

—Bueno, bueno —me dijo— si sigue usted hablándome en favor de ese desgraciado, lo voy a mandar fusilar a usted junto con él, ya que tanto lo quiere, y, por lo pronto, lárguese y no me esté quitando el tiempo, que tengo mucho trabajo.

Hice mutis y como vulgarmente se dice, me salí con la cola entre las piernas.

Así fueron pasando los días sin que yo desaprovechara

ninguna oportunidad para hablarle en favor de mi compañero Martínez, pero en cada ocasión recibía mi maltratada con su correspondiente amenaza de fusilamiento. Lo único que me consolaba era que el tiempo transcurría sin que se diera la famosa orden, pero, exactamente a los nueve días de que ocurrió la detención, llegó a mi oficina precipitadamente, el taquígrafo Borja a darme la noticia de que se acababa de publicar en la orden del día, que ese día, a las cinco de la tarde, sería pasado por las armas en el panteón.

Recibí la noticia como un baño de plomo derretido y me quedé como paralizado, sin poder pronunciar ni una sola palabra, mientras un sudor frío y copioso comenzó a correrme por la frente. Borja me miraba en silencio sin acertar a pronunciar tampoco, ni una sílaba. Saqué de mi bolsillo un cigarro y cuando lo iba a encender, sonó el timbre con el cual acostumbraba llamarme el General. Brinqué del asiento y me dirigí a la oficina de "El Viejo", mientras Borja salía por la otra puerta sin decir palabra.

El General estaba de pie frente a su escritorio, con una tarjeta en la mano y con una cara de satisfacción como la de una persona a quien le dan cambio de más y se queda con él.

—A sus órdenes, mi General —le dije cuadrándome.

—¿Ve usted esto, Rangelín? —se dirigió a mí mostrándome la tarjeta.

—Sí, ¿qué tiene?, es un mugroso aviso de certificado.

—Cómo será animal, ¿qué no ve que es el retrato de mi novia?

—¿Cuál novia? —interrogué.

—Pos, ni modo que sea la suya... Mi novia de Monterrey.

—Sí, ¡cómo no!..., a poco ese es el retrato —agregué.

—Pos casi —me contestó—, porque con este papelito se lo tienen que entregar en el correo y ándele, píquele, vaya por él.

Salí con el famoso aviso en la mano y me dirigí a la Oficina de Correos. Recogí el certificado que era un paquete de regulares dimensiones y regresé a Palacio, cavilando por el camino, de qué medio me valdría para que no se llevara a cabo el fusilamiento de mi compañero.

Como inspirado por el cielo, me metí debajo del chaque-

tín el famoso paquete y me puse a escribir, en la máquina, un oficio dirigido al Alcaide de la Penitenciaría, en el cual se le ordenaba que inmediatamente pusiera al Teniente telegrafista Víctor Jesús Martínez, en absoluta libertad. Terminada la escritura jalé de la máquina el famoso oficio y entré a la oficina del General. Al verme entrar se puso de pie y exclamó:

—¿Dónde está?

—¿Quién?—le respondí haciéndome el desentendido.

—Pues, quién ha de ser, mi novia.

—¡A Dios!, a poco quería que se la trajera de carne y hueso. Y, lo peor es que no me lo quisieron entregar.

—¿Por qué razón?—me gritó.

—Pues, porque el paquete viene dirigido a usted y para poder retirarlo se necesita que usted me autorice por medio de un oficio o me extienda un poder.

—¿Y por qué no me habló por teléfono para haberle mentado la madre a ese desgraciado del correo?

—No es necesario, mi General, ya hice el oficio, fírmelo y como de rayo me voy por el retrato.

Diciendo esto, le puse el oficio sobre la carpeta del escritorio, el cual firmó sin leer.

—Muévase—ordenó alargándome el oficio, el cual tomé con cierta emoción y con pasos muy inciertos hice el impulso de salir de la oficina. A media pieza me detuve como leyendo el oficio, pero más bien haciéndome la consideración de que si le tomaba el pelo en aquella forma, me las tenía que ver muy negras, pues era seguro que si se me descubría el juego tenía que correr la misma suerte que mi compañero.

—¿Qué espera?—me gritó...

—Nada, mi General, pero resuelta que metí la pata; por traerle el oficio ordenando que se entreguen el retrato, le traje otro que tenía yo listo para suplicarle que me lo firmara.

—¿Y qué dice ese otro?—preguntó arrebatándomelo de la mano... No encontré qué contestarle. Se puso a leerlo y a medida que avanzaba en la lectura, su mirada iba tomando la expresión muy peculiar en él, de que se estaba poniendo furioso. Al terminarlo me gritó:

—Ah, desgraciao, conque me quería hacer una traición, no?

—Sí, mire, qué bonita traición —le contesté sonriendo, pero con una sonrisa, como si me jalaran las quijadas con una cuerda como a las máscaras. Si tratara de traicionarlo —continué— no le hubiera confesado mi error, y para demostrárselo, voy a traer el otro oficio que dejé sobre mi mesa —fui y se lo presenté casi al instante, el cual me firmó, pero en esta ocasión, después de haberlo leído cuidadosamente; me lo entregó.

—Déme el otro —le pedí muy sonriente. . .

—Sí, como no —me contestó e hizo el impulso de romperlo.

—Un momento, mi General, no rompa usted ese papel, porque le cuesta caro.

—¿Por qué? —inquirió.

—Porque necesito que me lo entregue y tengo razones muy poderosas para creer que me lo va usted a dar.

—¿Cuáles son esas razones? —dijo levantándose de su asiento.

—Muy sencillas, verá usted; eso de que no me quisieron entregar el retrato de su novia en el correo, es pura música, porque yo lo tengo en mi poder y hasta lo desempaqué. Mire: está sentada, contemplando un ramo de flores blancas que tiene sobre el regazo; tiene cruzada una pierna dejando entrevar el nacimiento de una pantorrilla que, ¡bueno, Dios guarde la hora!. . ., está más chula que un peso duro, como dicen en mi tierra

—Dónde está —me preguntó nuevamente con la mirada muy alegre. . .

—Sí, ni que fuera tan maje para ir a decirle dónde lo tengo. Déme ese oficio para que pongan en libertad a Martínez, y le entrego el retrato de su novia, como de rayo.

Frunció el entrecejo y se acomodó la pistola como haciendo observar que la llevaba fajada y me manifestó, muy pausadito:

—Mire telegrafista, ya le he dicho muchas veces que si tanto me anda fregando, lo voy a mandar fusilar junto con su compañerito, que después de todo, puede ser que no fuera malo, pues han de ser iguales. Hoy a las cinco de la tarde será pasado por las armas ese desgraciado y no ha de haber poder humano que lo evite. Usted dirá si quiere ir a hacerle compañía.

—Como usted ordene, mi General; si usted considera que es un crimen venir a pedir clemencia por un compañero, puede usted mandarme fusilar a mí también, nada más que antes, me voy a dar el placer de fusilar a su novia, aunque sea en el retrato, pues ese retrato no se lo he de entregar, aunque me cueste el pellejo.

—¿Serías capaz de ir a cometer una tarugada con el retrato de mi novia, desgraciao?

—¡Me canso! —le contesté. Usted tiene mucho interés en quitarle la vida a un pobre hombre que no le ha hecho ningún daño ni ha cometido una falta que amerite semejante determinación; pues bien, yo me voy a dar el gusto de tronar a su novia, aunque sea en el retrato, ya que no puedo hacerlo en persona.

Mientras yo hablaba, él me veía como lanzando chispas por los ojos. Después de una breve pausa seguí diciendo:

—Qué importancia puede tener para usted la vida de un infeliz, comparada con la satisfacción que le va a proporcionar ver el retrato de su novia. ¡Ah. . .!, y si viera qué dedicatoria tiene tan más "tres piedras", y como el retrato está que no le falta más que hablar, parece que se lo está diciendo ella en persona; y el retrato es de esos que parece que lo siguen a uno con la mirada. ¡Bueno!, yo por ese retrato, daría cien vidas si fueran mías, con mucha mayor razón la de otro pobre diablo.

Después de este discurso tan elocuente (?) se quedó pensativo, con la vista fija en el oficio, y yo, sin darle tiempo a que se rehiciera le dije:

—¡Andele, mi General, que ya no me aguanto las ganas de que le plante un beso al retrato en donde está su novia más chula que la Virgen Santísima. . .! ¡Ora hombre. . ., anímese. . ., no desmaye!

Se levantó y, poniéndose muy erguido, como quien va a dictar una gran sentencia, expresó, tirándome a la cara el ingrato oficio:

—Tienes razón Rangelín; vale más un pelo de mi novia, que la vida de este Jijo de la. . .

El oficio cayó al suelo, de donde lo recogí, temblándome las piernas. Saqué el paquete que contenía el retrato de

la novia, el cual ni siquiera había abierto, se lo puse sobre el escritorio y salí corriendo como un gamo.

Tres días más tarde embarqué en el tren, rumbo a su tierra, a mi compañero Martínez y cuando el tren se puso en marcha, suspiré tan profundo, que por poco me desinflo.

SE ACABO DE IMPRIMIR ESTA REVISTA EL DIA 3 DE JUNIO DE 1961 EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL C V L T V R A, T. G., S. A., AVENIDA REPUBLICA DE GUATEMALA NUM. 96, MEXICO, D. F. SIENDO SU TIRADA DE 2000 EJEMPLARES

Printed in Mexico